



You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Struktura i rodzaje poznania "a priori" w rozumieniu Kanta i Husserla

Author: Piotr Łaciak

Citation style: Łaciak Piotr. (2003). Struktura i rodzaje poznania "a priori" w rozumieniu Kanta i Husserla. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



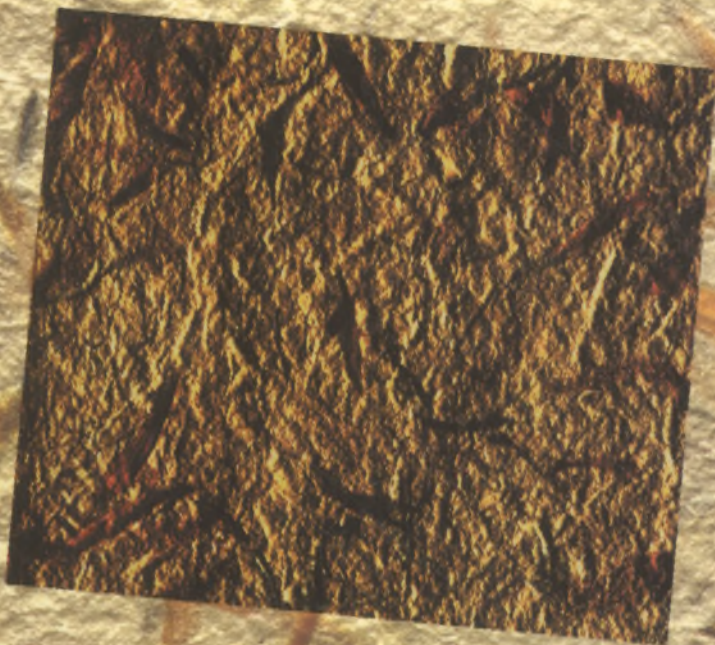
Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Piotr Łaciak

Struktura i rodzaje poznania *a priori* w rozumieniu Kanta i Husserla



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2003

Struktura i rodzaje poznania *a priori* w rozumieniu Kanta i Husserla

Prace Naukowe
Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 2149

Piotr Łaciak

Struktura i rodzaje poznania *a priori* w rozumieniu Kanta i Husserla



Redaktor serii: Filozofia
Józef Bańka

Recenzenci
Karol Bal
Robert Piłat

Projekt okładki i stron działowych
Joanna Ciombor

Redakcja
Małgorzata Poglódek

Redakcja techniczna
Barbara Arenhövel

Korekta
Katarzyna Więckowska

Copyright © 2003 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-1268-0

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład: 250 + 50 egz. Ark. druk. 16,75. Ark. wyd. 21,5.
Przekazano do łamania w maju 2003 r. Podpisano do druku
w sierpniu 2003 r. Papier offset. kl. III, 80 g

Cena 30 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: Zakład Poligraficzny. Marian Wioska
ul. 75. Pułku Piechoty 1, 41-500 Chorzów

Treść

Wstęp	9
-----------------	---

Część pierwsza

Czyste i nie-czyste poznanie *a priori* w ujęciu Immanuela Kanta

Rozdział pierwszy

Podział poznania <i>a priori</i>	21
Empiryzm i racjonalizm a problem ogólnego i koniecznego poznania rzeczywistości .	21
Aprioryczność przedstawień a dylemat wrodzone — nabyte	25
Aprioryczność a czystość poznania	42
Czystość a nie-czystość poznania	47
Czyste i nie-czyste a analityczne i syntetyczne	53

Rozdział drugi

Status czystych i nie-czystych sądów syntetycznych <i>a priori</i>	62
Podział filozofii według Kanta	62
Nie-czyste sądy syntetyczne <i>a priori</i> jako zasady fizyki racjonalnej (tj. metafizyki przyrody cielesnej)	68
Poznanie transcendentalne a czyste i nie-czyste poznanie syntetyczne <i>a priori</i> . .	77

Rozdział trzeci

Jak są możliwe zasady transcendentalne jako sądy syntetyczne <i>a priori</i> ? .	83
System zasad czystego intelektu a teoria schematyzmu	83
Jak są możliwe zasady matematyczne jako czyste sądy syntetyczne <i>a priori</i> ? . .	86

Dowód zasady aksjomatów naoczności	86
Dowód zasady antycypacji spostrzeżenia	89
Jak są możliwe analogie doświadczenia jako nie-czyste sądy syntetyczne <i>a priori</i> ?	100

Część druga

Formalne i materialne poznanie *a priori* w ujęciu Edmunda Husserla

Rozdział czwarty

Husserla rozróżnienie między analitycznymi a syntetycznymi prawami <i>a priori</i>	113
Poznanie <i>a priori</i> jako poznanie ejdetyczne	113
Poznanie <i>a priori</i> a prawa <i>a priori</i>	115
Analityczne prawa <i>a priori</i> jako prawa formalne	119
Syntetyczne prawa <i>a priori</i> jako prawa materialne	129

Rozdział piąty

Husserla rozróżnienie między analitycznym a syntetycznym poznaniem <i>a priori</i>	143
Struktura aktu intencjonalnego	143
Naoczność jako wypełnienie znaczenia	148
Naoczność zmysłowa a naoczność kategorialna	151
Naoczność formalno-kategorialna jako widzenie form kategorialnych	158
Naoczność ogólna jako widzenie istotnościowe	163

Rozdział szósty

Status poznania istotnościowego (poznania <i>a priori</i>) w transcendentalnej fenomenologii	176
Ideacja a redukcja	176
Immanentne i transcendentne poznanie istotnościowe (poznanie <i>a priori</i>)	182
Konstytucja prawd istotnościowych	188

Część trzecia

Kantowska i Husserłowska teoria poznania *a priori* w ujęciu porównawczym

Rozdział siódmy

Aprioryczność poznania a dylemat subiektywne — obiektywne według Kanta i Husserla	207
--	-----

Rozbieżność między Kantem a Husserlem w kwestii podstawy obiektywnej ważności poznania <i>a priori</i>	207
Zapewnienie a zrozumienie obiektywnej ważności praw <i>a priori</i>	211
Kant i Husserl a problem bycia w sobie (transcendencji) zjawiska wobec świadomości	214
Zjawisko a rzecz w koncepcji Kanta	214
Husserlowska krytyka Kantowskiego pojęcia niepoznawalnych rzeczy samych w sobie	220
Rozdział ósmy	
Aprioryczność poznania a dylemat formalne — materialne według Kanta i Husserla	224
Intelekt a zmysłowość w koncepcji Kanta i Husserla	224
Analityczne a syntetyczne poznanie <i>a priori</i> w koncepcji Kanta i Husserla	230
Syntetyczność a materialność poznania <i>a priori</i> w koncepcji Kanta i Husserla	232
Nie-czyste <i>a priori</i> a materialne <i>a priori</i>	237
Zakończenie	249
Bibliografia	255
Indeks nazwisk	262
Résumé	265
Zusammenfassung	267

Wstęp

Niniejsza praca przedstawia stanowiska Kanta i Husserla w kwestii poznania *a priori*, poddając zarazem systematycznej analizie różnice i podobieństwa między nimi. Praca składa się z trzech części: pierwsza jest poświęcona Kantowskiej koncepcji poznania *a priori*, druga referuje poglądy Husserla na poznanie *a priori*, a trzecia prezentuje te dwie koncepcje w ujęciu porównawczym. W zakres analizowanej w rozprawie problematyki wchodzi tylko kwestie teoretyczne. O takim wyborze zdecydowały dwa względy: po pierwsze, zarówno Kant, jak i Husserl poznanie w ścisłym sensie, tzn. spełniające kryteria ogólności, konieczności oraz przedmiotowej ważności, ograniczają do **teoretycznego** użycia rozumu¹; po drugie, stanowiska Kanta i Husserla są zasadniczo porównywalne jedynie w aspekcie teoretycznym,

¹ Zdaniem Kanta, poznanie wyraża się w sądach, i to — należy koniecznie dodać — w sądach przedmiotowo ważnych, ponieważ w sensie poznawczym „sąd to nic innego, jak tylko sposób doprowadzania danych poznań do przedmiotowej jedności apercepcji” (I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von J. Timmermann. Hamburg 1998, B 141. Cyt. za polskim przekładem — I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kęty 2001), a tej definicji nie spełniają ani sądy estetyczne i teleologiczne, o których traktuje *Krytyka władzy sądzenia*, ponieważ mają one tylko subiektywną ważność i nie są poznaniem, ani prawa moralne, będące obiektem zainteresowań *Krytyki praktycznego rozumu*, ponieważ prawa te jako sądy syntetyczne *a priori* są rezultatem praktycznego użycia rozumu i one również nie odnoszą się do przedmiotów określonych z punktu widzenia poznania. Na temat sądów i ich podziału u Kanta zob. A. Ros: *Kants Begriff der synthetischen Urteile a priori*. „Kant-Studien” 1991, Jg. 82, s. 146—172. Z kolei Husserl, ściśle odróżniając poznanie od wszelkich aktów wartościujących i praktycznych, twierdzi, że fenomenologia poznania jako transcendentálna logika ma jedynie badać udział logicznego (teoretycznego) rozumu w strukturze świata. Zob. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985, s. 50. Na temat ograniczenia poznania do teoretycznego użycia rozumu w koncepcjach Kanta i Husserla zob. H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*. Meisenheim 1964, s. 5.

ponieważ Kant poświęcił oddzielne rozprawy zagadnieniom przekraczającym zakres teoretycznego użycia rozumu, tj. zagadnieniom estetycznym, teleologicznym i moralnym, gdyż ich rozstrzygnięcie ma, jego zdaniem, istotne znaczenie dla kwestii teoretycznych, natomiast Husserl twierdził wprawdzie, że fenomenologia w najszerszym sensie powinna również rozwiązać problemy związane z praktycznym i wartościującym użyciem rozumu², ale nie przykładał takiej wagi jak Kant do tych problemów i nie przeprowadził w tym zakresie systematycznych analiz.

Stanowiska epistemologiczne Kanta i Husserla były konfrontowane w wielu rozprawach, a zarówno w kantowskiej, jak i w husserlowskiej literaturze mnóstwo jest monografii na temat interesującej nas problematyki w ujęciu obu filozofów. W rozprawach tych są poruszane między innymi kwestie analitycznego i syntetycznego *a priori*, problemy udziału w poznaniu *a priori* intelektu i zmysłowości, jego stosunku do dyskursywności i intuicyjności, zagadnienia tego, co subiektywne w tym poznaniu, i tego, co obiektywne, tego, co w nim formalne, i tego, co materialne. Wszystkie zasygnalizowane problemy są obecne w niniejszej rozprawie, która uwzględnia dorobek dotychczasowych rozważań na temat Kanta i Husserla, przedstawiając jednak w nowym świetle sam stosunek między nimi. Zaprezentujemy problematykę i zasadnicze cele poszczególnej części tej pracy.

W pierwszej części rozprawy Kantowskie badanie transcendentalne przedstawiamy w świetle podziału poznania *a priori* na czyste (niezależne zarówno od doświadczenia, jak i wrażeń zmysłowych, tzn. nie zawierające żadnej domieszki empirycznej) i nie-czyste (niezależne od doświadczenia, ale zależne od wrażeń zmysłowych, tzn. zawierające domieszkę empiryczną), a ponieważ w koncepcji Kanta poznanie opiera się na tzw. zasadach czystego intelektu (zasadach transcendentalnych), które są najwyższymi sądami syntetycznymi *a priori*, przeto problematyka czystego i nie-czystego poznania *a priori* zostaje rozstrzygnięta przez wykazanie warunków możliwości tych zasad. O takim sposobie prezentacji transcendentalizmu Kanta zadecydowała przyjęta przezeń strategia uzasadniania sądów syntetycznych *a priori*. Kant bowiem w swych rozważaniach transcendentalnych *explicite* badał wprawdzie warunki, przy których są możliwe sądy syntetyczne *a priori*, ale związek między apriorycznością poznania i jego syntetycznością nie wyczerpuje problematyki syntetycznego *a priori*, ponieważ — jak to wykazał Konrad Cramer w rewolucyjnej rozprawie *Nicht-reine synthetische Urteile a priori*³ — pytanie o możliwość sądów synte-

² Zob. E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. 2. Den Haag 1958, s. 14. Polski przekład — E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 25.

³ Zob. K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Heidelberg 1985.

tycznych *a priori* jest pytaniem zarówno o możliwość czystych, jak i nie-czystych (tj. zawierających domieszkę empiryczną) sądów syntetycznych *a priori*, jako że same sądy syntetyczne *a priori* mogą być nie tylko sędami czystymi, ale również nie-czystymi. Ostatecznie pytanie to sprowadza się do pytania o możliwość zasad transcendentalnych: aksjomatów naoczności i antycypacji spostrzeżenia jako matematycznych zasad transcendentalnych, które są czystymi sędami syntetycznymi *a priori*, oraz analogii doświadczenia jako dynamicznych zasad, które można potraktować jako nie-czyste sądy syntetyczne *a priori*.

Konrad Cramer we wspomnianej rozprawie prezentuje właśnie analogie doświadczenia jako system nie-czystych sądów syntetycznych *a priori*, wykazując, że w samym sercu transcendentalności tkwi moment apriorycznej nie-czystości. Rozprawa Cramera stanowi zakwestionowanie tradycyjnej interpretacji Kanta, w której ramach albo identyfikuje się poznanie *a priori* w ogóle z poznaniem czystym, uznając pojęcie **nie-czystego poznania *a priori*** za *contradictio in adiecto*, albo rozróżnia się wprawdzie czyste i nie-czyste poznanie *a priori*, ale to ostatnie wyklucza się z zakresu poznań transcendentalnych, stanowiących centrum zainteresowania *Krytyki czystego rozumu*. Punktem wyjścia rozważań Cramera jest przy tym słynny komentarz do Kantowskiej *Krytyki...*, napisany przez Hansa Vaihingera⁴, który jako pierwszy dokonał systematycznej analizy związku między apriorycznością poznania i jego nie-czystością, aczkolwiek uczynił to w duchu tradycyjnej interpretacji Kanta, nie dostrzegając konstytutywnego znaczenia problematyki nie-czystego poznania *a priori* dla prowadzonych w *Krytyce...* badań transcendentalnych.

Do rozważań Vaihingera na temat nie-czystego poznania *a priori* odwołujemy się w początkowych partiach pracy na użytek klasyfikacji poznań *a priori*, a punktem odniesienia całej analizy nie-czystego poznania *a priori* pozostaje dla nas rozprawa Cramera. W polskiej literaturze cennych inspiracji dla tej analizy dostarczyła nam praca Marka J. Siemka pod tytułem *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*⁵. Praca ta nie stanowi wprawdzie systematycznego wyjaśnienia problematyki poznania *a priori* w koncepcji Kanta, ale znakomicie otwiera horyzont problemowy, w którym przeprowadzamy nasze rozważania nad nie-czystym poznaniem *a priori*. Również rozprawa Jarosława Rolewskiego *Kant a metafizyka* jest dla tych rozważań istotna, ponieważ jej autor argumentuje, że według Kanta, poznaniem rzeczywistości (poznaniem ontologicznym) nie jest poznanie *a priori* zupełnie czyste⁶.

⁴ Zob. H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Hrsg. von R. Schmidt. Erster und zweiter Band. Stuttgart 1922. Neudruck — Aalen 1970.

⁵ Zob. M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977.

⁶ Zob. J. Rolewski: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991.

Jeżeli zaś chodzi o czyste poznanie *a priori*, to w kantowskiej literaturze stanowi ono przedmiot tradycyjnych opracowań, których mankamentem jest, jak już wiemy, to, że uznają wyrażenia **czyste poznanie *a priori*** i **poznanie transcendentalne** za równoznaczne, wykluczając tym samym nie-czyste poznanie *a priori* z obszaru filozofii transcendentalnej. Tych klasycznych opracowań nie można jednak pominąć w samej analizie czystego poznania *a priori*. Ich wyboru dokonaliśmy pod kątem prezentowanej w pracy problematyki zasad transcendentalnych: w wypadku czystego poznania *a priori* — matematycznych zasad czystego intelektu, które są najwyższymi czystymi sędziami syntetycznymi *a priori*. Odwołując się do tych wybranych opracowań, korzystamy tylko z zawartych w nich analiz dotyczących zasad matematycznych, pomijamy zaś rozważania nad analogiami doświadczenia jako zasadami dynamicznymi, ponieważ rozważania te są w nich przeprowadzane w duchu tradycyjnej interpretacji Kanta, traktującej analogie doświadczenia również jako czyste sądy syntetyczne *a priori*, tzn. wykluczającej podział samych zasad transcendentalnych na czyste i nie-czyste⁷.

Pierwsza część niniejszej rozprawy wkracza tym samym w toczącą się w kantowskiej literaturze dyskusję na temat nie-czystego poznania *a priori*, tzn. poznania, które jest poznaniem niezależnym od wszelkiego doświadczenia, ale — w przeciwieństwie do czystego poznania — poznaniem zawierającym domieszkę empiryczną. Dyskusję tę zainicjował anonimowy recenzent *Krytyki czystego rozumu*, który zarzucił Kantowi sprzeczność w posługiwaniu się przezeń słowem **czysty** we *Wstępie* drugiego wydania *Krytyki*...⁸ Kant bowiem w tym fragmencie swego wiekopomnego dzieła dokonał podziału poznania *a priori* na czyste i nie-czyste, przy czym czystymi nazywał te, które nie zawierają żadnej domieszki empirycznej, a jako przykład nie-czystego poznania *a priori* podał zdanie: **każda zmiana ma swą przyczynę**, natomiast dwie strony dalej to samo zdanie przytoczył jako przykład czystego poznania *a priori*⁹. Na tej właśnie podstawie anonimowy recenzent *Krytyki czystego rozumu* wysunął przeciw Kantowi zarzut sprzecznego użycia słowa **czysty**,

⁷ Należy tu wymienić przede wszystkim przywołany już komentarz Vaihingera do Kantowskiej *Krytyki*... oraz następujące prace: A. Maier: *Kants Qualitätskategorien*. Berlin 1930 (Kantstudien. Ergänzungshefte 65); G. Böhm: *Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen*. „Kant-Studien” 1974, Jg. 65, s. 239—258; M. Heidegger: *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*. Tłum. J. Mizera. Warszawa 2001; H. Graubner: *Form und Wesen. Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants „Kritik der reinen Vernunft”*. Bonn 1972 (Kantstudien. Ergänzungshefte 104); P. Plaass: *Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft”*. Göttingen 1965.

⁸ Anonymus: *Rezension der 2. Aufl. der „Kritik der reinen Vernunft”*. „Neue Leipziger Gelehrte Zeitungen” 94. Stück (11.08.1787), s. 1491—1492.

⁹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., B 3, B 5.

a zasadniczą intencją tego zarzutu było wytknięcie autorowi *Krytyki...* wewnętrznej sprzeczności zawartej w jego pojęciu **nie-czystego a priori**. Zarzut *contradictio in adiecto* wobec Kantowskiego pojęcia **nie-czystego a priori** formułowali również późniejsi komentatorzy Kanta¹⁰. Akcentowana w kantowskiej literaturze problematyczność pojęcia **nie-czystego a priori** jest dla nas tylko pretekstem do sformułowania problemu, który od czasów Kanta nie stracił aktualności. Problem ten w istocie sprowadza się do ogólnoteoretycznego pytania: Czy zależność poznania od wrażeń zmysłowych musi być oznaką jego empiryczności?

W niniejszej rozprawie zdecydowanie odpieramy zarzut co do wewnętrznej sprzeczności pojęcia **nie-czystego a priori** jako bezzasadny i wynikający z niezrozumienia sensu całości nauki Kanta o poznaniu *a priori*. W tym kontekście zasadniczym celem pierwszej części rozprawy jest objaśnienie idei całości Kantowskiej teorii poznania *a priori*, a w imię wierności tej idei bronimy pojęcia **nie-czystego a priori** przed zarzutem *contradictio in adiecto*. Taki sposób prezentacji jest zgodny z sugestiami samego Kanta co do odczytywania tekstu *Krytyki...* Myśliciel z Królewca bowiem w *Przedmowie do drugiego wydania* tego dzieła zaznacza, że literalne sprzeczności występujące w jego poszczególnych miejscach są pozornymi sprzecznościami, które znikną, gdy dokonamy wglądu w sens całości wywodów w nim zawartych¹¹.

Kant zatem daje wyraz przekonaniu, że zrozumienie sensu całości *Krytyki czystego rozumu* wymusza w poszczególnych miejscach konieczność odejścia od litery tego dzieła na rzecz wierności jego duchowi. Nie ulega wątpliwości, że tymi miejscami są wskazane przez anonimowego recenzenta wypowiedzi *Krytyki...*, w których jej autor przytacza to samo zdanie jako przykład nie-

¹⁰ Na temat dyskusji o nie-czystym poznaniu *a priori* zob. K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 221—252.

¹¹ „Zarówno [...] wyjaśnienia niejasności, których w tym dziele, na początku tych badań trudno było uniknąć, jak też i obrony całości muszę oczekiwać od ludzi zasłużonych, którzy ją sobie przyswoili. W poszczególnych miejscach każdy wykład filozoficzny da się zahaczyć (albowiem nie może być tak opancerzony jak [traktat] matematyczny), jednakże organiczna budowa systemu rozważanego jako całość nie jest przy tym narażona na najmniejsze nawet niebezpieczeństwo. Nieliczni tylko mają tę zręczność duchową, by uzyskać przegląd całego systemu, gdy jest nowy, a jeszcze mniej jest takich, którzy mają do tego ochotę. Wszelka bowiem nowość jest ludziom nie na rękę. Także pozorne sprzeczności — jeżeli porównuje się ze sobą poszczególne miejsca wyrwane ze swych związków — można wyszperać w każdym dziele, zwłaszcza w dziele pisanym swobodnym językiem; rzucają one na nie niekorzystne światło w oczach tego, kto zdaje się na cudzą ocenę, ale bardzo łatwo może je rozwiązać ten, kto opanował ideę całości. Jeżeli jednak jakaś teoria odznacza się pewną trwałością, to z biegiem czasu działanie i przeciwdziałanie, które początkowo groziły jej wielkim niebezpieczeństwem, służą jej do tego, by wygładzić jej nierówności i — o ile zajmują się tym ludzie wielkiej bezstronności, zrozumienia i prawdziwej popularności — nadać jej wnet także pewien polor pożądanej elegancji.” I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B XLIV.

-czystego i czystego poznania *a priori*. Wszak sam Kant, odpowiadając na zarzut anonimowego recenzenta, przywołuje te właśnie wypowiedzi oraz argumentuje, że literalna sprzeczność między nimi jest jedynie pozorna i znika wtedy, gdy zrozumiemy sens całości wywodów, w których kontekście owe wypowiedzi występują¹². Próbując wymazać tę sprzeczność z tekstu *Krytyki...*, myśliciel z Królewca rozróżnia dwa znaczenia słowa *czysty*: węższe i szersze. W węższym sensie słowo *czysty* znaczy nie tylko *niezależny od wszelkiego doświadczenia*, ale również *nie zawierający żadnej domieszki empirycznej*, tzn. *przeciwieństwo zmieszanego (nie-czystego)*, a w szerszym sensie *czysty* to jedynie *niezależny od wszelkiego doświadczenia*, tzn. *przeciwieństwo empirycznego*¹³. W intencji Kanta rozróżnienie to usuwa wspomnianą wcześniej sprzeczność, ponieważ dopuszcza istnienie poznań *a priori*, które są *czyste w szerszym sensie* (tzn. są niezależne od wszelkiego doświadczenia), a zarazem *nie są czyste w węższym sensie* (tzn. zawierają domieszkę empiryczną). I takim właśnie poznaniem *a priori* jest sąd: *każda zmiana ma swą przyczynę*, który może być raz określony jako *czysty* (*czysty w szerszym sensie*), ponieważ wchodzi w relację przeciwieństwa do empirycznego, raz jako *nie-czysty*, gdyż wchodzi w relację przeciwieństwa do poznania nie zawierającego żadnej domieszki empirycznej (*czystego w węższym sensie*), a w konsekwencji samo przeciwieństwo czystego i nie-czystego poznania *a priori* jest zorientowane na węższe znaczenie słowa *czysty*.

W rozważanej tu kwestii nie-czystego poznania *a priori* sprawa okazuje się jednak o wiele bardziej skomplikowana, niż sądził sam Kant. Jeżeli bowiem chodzi o rozumienie funkcji i statusu tego poznania, to litera *Krytyki czystego rozumu* wręcz nie zgadza się z jej duchem. Wprawdzie myśliciel z Królewca *expressis verbis* rozróżnił dwa znaczenia słowa *czysty*, odpowiadając na zarzut anonimowego recenzenta, ale nigdy nie zerwał on *literalnie* z wymogiem czystości poznania (czystości w węższym sensie). W rzeczywistości replika Kanta na zarzut anonimowego recenzenta umożliwia wyeliminowanie literalnych sprzeczności przy określaniu słowa *czysty* jedynie między wspomnianymi *dwoma* miejscami *Krytyki...*, ale nie pozwala wymazać ich z tekstu całego tego dzieła. Te literalne sprzeczności są właśnie świadectwem napięcia między literą *Krytyki...* a jej duchem.

Napięcie to sprawiało wiele trudności komentatorom w określaniu funkcji i statusu nie-czystego poznania *a priori* w filozofii Kanta. W nowszej litera-

¹² I. Kant: *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*. Bd. 8. Berlin 1968, s. 183–184. Polski przekład — I. Kant: *O użytku zasad teleologicznych w filozofii*. Tłum. D. Pakalski. W: I. Kant: *Pisma teleologiczne*. Red. J. Rolewski, M. Żelazny. Toruń 2000, s. 39.

¹³ Ibidem.

turze najbardziej znaczącym stanowiskiem w tej kwestii był zasygnalizowany już pogląd Hansa Vaihingera, który wprawdzie nie uznał samego nie-czystego poznania *a priori* za *contradictio in adiecto*, ale wykluczył je z zakresu poznania *a priori* Kantowskiej filozofii transcendentalnej, argumentując, że pojęcie **nie-czystego *a priori*** występuje jedynie w *Krytyce władzy sądenia* oraz w *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*¹⁴. W najnowszej literaturze na temat Kanta odmienne stanowisko — jak już zaznaczyliśmy — zajął Konrad Cramer we wspomnianej pracy o nie-czystych sądach syntetycznych *a priori*, twierdząc, że samo transcendentalne poznanie, które jest przedmiotem *Krytyki czystego rozumu*, może być albo czyste, albo nie-czyste¹⁵. Wspólny Vaihingerowi i Cramerowi jest zatem pogląd, że pojęcie **nie-czystego poznania *a priori*** nie stanowi *contradictio in adiecto*, ale ich stanowiska różnią się co do rozumienia funkcji i statusu tego poznania w filozofii Kanta.

W rozprawie uznajemy stanowisko Vaihingera za bliższe literze *Krytyki czystego rozumu*, natomiast stanowisko Cramera — jej duchowi, a ponieważ litera tego dzieła w kwestii nie-czystego poznania *a priori* nie zgadza się z jego duchem, przeto uznajemy wyższość stanowiska Cramera nad stanowiskiem Vaihingera. Bez wątpienia za stanowiskiem Vaihingera przemawia litera Kantowskich pism, jako że Kant, obstając **literalnie** przy wymogu czystości poznania, czystości w węższym sensie, stwierdził *explicite*, że filozofia transcendentalna zawiera tylko całkiem czyste poznania *a priori*, tzn. takie, które nie mają żadnej domieszki empirycznej¹⁶. Natomiast stanowisko Cramera oddaje ideę Kantowskiego transcendentalizmu, jako że podany przez Kanta w *Krytyce...* przykład nie-czystego sądu syntetycznego *a priori*, którym jest zasada przyczynowości, stanowiąca sformułowanie drugiej analogii doświadczenia, sposób przeprowadzania dowodów analogii doświadczenia jako zasad czystego intelektu (zasad transcendentalnych), wreszcie sam sens pytania o warunki możliwości ogólnego i koniecznego poznania rzeczywistości świadczą o tym, że w samej *Krytyce czystego rozumu* myśliciel z Królewca *implicit* zerwał ze stereotypowym wymogiem czystości poznania, wykazując możliwość nie tylko czystego, ale również nie-czystego poznania transcendentalnego.

O ile Kant dokonuje podziału poznania *a priori* na czyste i nie-czyste, o tyle Husserl dzieli to poznanie na formalne i materialne, i właśnie Husserlowskie rozróżnienie formalnego i materialnego *a priori* jest przedmiotem drugiej części tej pracy. Przedstawienie Husserla teorii poznania *a priori* sprawia mniej trudności, niż następcza prezentacja teorii Kanta, aczkolwiek

¹⁴ H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*..., Bd. 1, s. 195—196, 212.

¹⁵ K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori*..., s. 316—320.

¹⁶ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 14—15/B 28—29.

— zdaniem komentatorów — zagadnienie poznania *a priori* należy w fenomenologii do zagadnień najbardziej niejasnych i spornych¹⁷. Husserl bowiem jedynie w *Badaniach logicznych* dokonał systematycznej analizy problematyki związanej z poznaniem *a priori*, uznając w swych późniejszych tekstach problematykę tę za zasadniczo rozstrzygniętą. *Badania logiczne* zaś inauguruje wprowadzenie fenomenologiczną filozofię, ale — z punktu widzenia późniejszej fenomenologii transcendentalnej — są jeszcze dziełem niedojrzałym, nie w pełni fenomenologicznym, ponieważ Husserl nie przeprowadza w nich tzw. redukcji fenomenologicznej i prowadzi tym samym analizy w nastawieniu przedtranscendentalnym. Dopiero późniejsze jego teksty wypracowują w pełni dojrzałą postać fenomenologii jako filozofii transcendentalnej, nauki absolutnie w sobie ugruntowanej, ale w tekstach tych nie znajdujemy już systematycznej analizy samej problematyki poznania *a priori*. Dlatego wyjaśnienie sensu całości Husserlowskich rozważań nad poznaniem *a priori* jest niełatwym zadaniem, a takie wyjaśnienie — podobnie jak w wypadku prezentacji teorii Kanta — stawiamy sobie za cel w drugiej części tej pracy. Pomocne w tym przedsięwzięciu były dla nas klasyczne w husserlowskiej literaturze rozprawy uwzględniające zagadnienie poznania *a priori* w ujęciu autora *Badania logicznych*¹⁸.

Problematyka poznania *a priori* zajmuje centralne miejsce w fenomenologii, a jej rozstrzygnięcie decyduje wręcz o losie fenomenologicznej filozofii. Przeprowadzając bowiem badania aktów poznania *a priori*, Husserl afirmuje zarazem istnienie odpowiadających im przedmiotów, które stanowią zakres badań właściwy fenomenologii. Ściśle mówiąc, wykazanie istnienia aktów poznania apriorycznego zbiega się z wykazaniem istnienia przedmiotów danych w tych aktach. W poznaniu *a priori* są przy tym dane specyficzne przedmioty (istoty i istotnościowe stany), których badaniem zajmuje się właśnie fenomenologia. W ten sposób w fenomenologii pojęcie **poznania *a priori*** jest równoznaczne z pojęciem **poznania ejdetycznego**, poznania, w którym ujmujemy

¹⁷ Zob. A. Półtawski: *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*. Warszawa 1973, s. 84; R. Rożdżeński: *O istocie tzw. poznania apriorycznego w ujęciu E. Husserla*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 1986, T. 22, z. 1, s. 91—92.

¹⁸ Chodzi przede wszystkim o następujące rozprawy: E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967; I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964; H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis...*; E. Lévinas: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1994; Tran-Duc-Thao: *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris—New York 1992; M. Dufrenne: *La notion d'a priori*. Paris 1959; S. Bachelard: *La logique de Husserl*. Paris 1957; T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962. W polskiej literaturze na temat Husserla inspirujące były dla nas przede wszystkim dwie prace: A. Półtawski: *Świat, spostrzeżenie, świadomość...*; J. Sidorek: *Słowo wstępne*. W: E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. XV—LXIV.

istoty, a w szczególności związki między istotami, tzn. ugruntowane w istotach prawa istotowe, które mają status praw *a priori*. Husserl odróżnia tym samym istoty oraz istotowe (aprioryczne) prawa od poznania istotnościowego (poznania *a priori*). W *Badaniach logicznych* dzieli przy tym istoty na formalne oraz materialne, a ugruntowane w nich prawa są odpowiednio formalnymi i materialnymi prawami *a priori*, w konsekwencji zatem samo poznanie *a priori* może być albo poznaniem formalnym, albo materialnym.

W rozprawie najpierw przedstawiamy ogólną charakterystykę praw *a priori*, jako obiektywnych (idealnych) praw znajdujących fundament w istotnościowych stanach rzeczy. Podjęta w ten sposób problematyka w dalszej części pracy zostaje fenomenologicznie zgłębiona przez analizę aktów naoczności, w których prawa *a priori* dochodzą do prezentacji. Fenomenologiczna zasada wszystkich zasad bowiem głosi, że podstawą uprawomocnienia wszelkich praw, wszelkich teorii, słowem: wszelkiego poznania — jest źródłowo prezentująca naoczność. Dlatego mówienie o prawach *a priori* będzie puste, jeżeli nie wskażemy aktów naocznych, w których prawa te dochodzą do prezentacji. Akty te są przy tym aktami tzw. naoczności kategorialnej. W tej części pracy objaśniamy strukturę i rodzaje takich aktów oraz dyskutujemy trudności związane z przyjęciem naoczności kategorialnej. Nasze rozważania opierają się na rozstrzygnięciach w zakresie problematyki poznania *a priori* zawartych w *Badaniach logicznych*, ponieważ w następnych swych tekstach Husserl już nie poruszał problemu naoczności kategorialnej, uznając go za rozstrzygnięty.

W późniejszych tekstach Husserla, w których posługuje się już metodą redukcji fenomenologicznej, sama fenomenologia zyskuje nowy sens, a w konsekwencji zmienia się również funkcja i status poznania *a priori*, przy czym Husserl — jak już zasygnalizowaliśmy — nie wyjaśnił w systematyczny sposób kwestii poznania *a priori* w ramach analiz transcendentálnych. Bez wątpienia w tekstach reprezentujących transcendentálny punkt widzenia twórca fenomenologii włącza zagadnienie poznania *a priori* do problematyki konstytucji, aczkolwiek problematyka ta była już obecna w przedtranscendentálnej fenomenologii, ponieważ samo pojęcie **konstytucji** suponuje badanie korelacji między przedmiotem i aktem, w którym jest on dany, a ideę takiej korelacji Husserl sformułował już w *Badaniach logicznych*. W transcendentálnej fenomenologii badania konstytutywne ulegają jednak znaczącej przemianie, zyskując status analizy wydobywającej na jaw sens wszelkiej transcendencji. W intencjach Husserla dopiero w ramach **transcendentálnie** zorientowanych badań konstytutywnych możemy rozstrzygnąć zagadnienie poznania *a priori*, a rozstrzygnięcie to oznacza zarazem rozwiązanie problemu przedmiotów idealnych, ponieważ te dwie kwestie są nierozzerwalnie związane. Dlatego drugą część pracy kończymy rozważaniami nad konstytucją przedmiotów idealnych.

Trzecia część tej pracy — część porównawcza — opiera się na rezultatach badań przeprowadzonych w poprzednich jej częściach, zawiera konfrontację poglądów Kanta i Husserla na poznanie *a priori*. Stosunek Kanta i Husserla do problematyki poznania *a priori* był przedmiotem wielu rozpraw, których nie sposób pominąć w takiej porównawczej analizie¹⁹. Podstawowym jednak celem trzeciej części niniejszej pracy jest wykazanie zbieżności między Kantowską a Husserlowską teorią poznania *a priori* w tej kwestii, w której jej dotychczas nie zauważono, w kwestii tzw. materialnego *a priori*. Zgodnym bowiem zdaniem komentatorów, stosunek do tej kwestii jest wyznacznikiem zasadniczej rozbieżności stanowisk między Kantem a Husserlem. Wszak w klasycznych, wymienionych już komentarzach, objaśniających podobieństwa i różnice między koncepcjami poznania *a priori* tych dwóch filozofów, przyjmuje się, że autor *Krytyki czystego rozumu* sankcjonuje dualizm formalnego *a priori* i materialnego *a posteriori*, uznając materialne *a priori* za *contradictio in adiecto*. Dlatego komentatorzy twierdzą, że materialne *a priori* jest odkryciem fenomenologii. Ulegając jednak sile oczywistości takiej interpretacji stosunku między Kantem a Husserlem, łatwo przeoczyć fakt, że to właśnie myśliciel z Królewca jest twórcą idei nie-czystego syntetycznego *a priori*, a Kantowskie nie-czyste syntetyczne *a priori* odpowiada Husserlowskiemu materialnemu *a priori*. Z tej przyczyny zaprezentowanie Kantowskiego transcendentalizmu w aspekcie problematyki, jaką implikuje idea nie-czystego syntetycznego *a priori*, nie tylko stanowi przyczynek do zakwestionowania jego powszechnie lansowanej, tradycyjnej wykładni, w której świetle jest on rozumiany jako konsekwentny formalizm, ale również rzuca nowe światło na związek między Kantem i Husserlem.

¹⁹ Mamy tu na uwadze przede wszystkim przywołane już rozprawy Isa Kerna, Ernsta Tugendhata, Hansa U. Hoche, Thomasa Seeböhma, Mikela Dufrenne'a.

Część pierwsza

**Czyste i nie-czyste
poznanie *a priori*
w ujęciu
Immanuela Kanta**



Rozdział pierwszy

Podział poznania *a priori*

Empiryzm i racjonalizm

a problem ogólnego i koniecznego poznania rzeczywistości

W czasach Kanta dominował pewien typ metafizyki, która została nazwana metafizyką leibnizjańsko-wolffiańską. Była ona bowiem oparta na podstawowych założeniach filozofii Leibniza, a główne idee tej filozofii zaszczerpił osiemnastowiecznej mentalności Christian Wolff. Myśl Wolffa stanowiła uproszczoną i do pewnego stopnia zdeformowaną postać metafizyki Leibniza. Wolff postawił znak równości między logiką i metafizyką, czyniąc zasadę niesprzeczności naczelną zasadą ontologiczną i zacierając tym samym różnicę między Leibnizjańskimi prawdami rozumowymi a prawdami faktycznymi. W filozofii Leibniza bowiem jedynie prawdy rozumowe określone jako prawdy bezwarunkowo ogólne, obowiązujące we wszystkich możliwych światach, tj. stwierdzające to, co jest konieczne w każdym możliwym przypadku, opierały się na zasadzie niesprzeczności, ponieważ ich przeciwieństwo nie było możliwe. Prawdy faktyczne zaś rozumiane jako prawdy pozbawione bezwarunkowej ważności, mające zakres empiryczny, a w konsekwencji obowiązujące nie we wszystkich możliwych światach, lecz w światach faktycznie określonych — nie mogły opierać się na zasadzie niesprzeczności, ponieważ ich negacja nie zawierała w sobie sprzeczności, lecz były ugruntowane w zasadzie racji dostatecznej, głoszącej, że zawsze można podać rację, dla której coś jest faktycznie określone tak a nie inaczej, przy tym racja faktów jest znana tylko Bogu¹. Natomiast Wolff zasadę racji dostatecznej podporządkował zasadzie niesprzeczności, zapoznając różnicę między logiczną (niesprzeczną) możliwo-

¹ G.W. Leibniz: *Zasady filozofii, czyli monadologia*. Tłum. S. Cichowicz. W: G.W. Leibniz: *Główne pisma metafizyczne*. Red. J. Rolewski. Toruń 1995, s. 118—119.

ścią pomyślenia jakiejś rzeczy a jej realnym zaistnieniem². Jeżeli bowiem zasadę racji dostatecznej można wyprowadzić z zasady niesprzeczności, to ta ostatnia jest nie tylko warunkiem koniecznym, ale również wystarczającym wszelkich prawd, zarówno rozumowych, jak i faktycznych, co z kolei pozwala dedukować fakty z czystych możliwości i potraktować istnienie jako dopełnienie możliwości. W ten sposób Wolff nadał metafizyce postać dedukcyjnego systemu *a priori*.

Taka koncepcja metafizyki pociągała za sobą konsekwencję teoriopoznawczą, która znalazła wyraz w przekonaniu, że jest możliwe absolutnie racjonalne poznanie, tj. poznanie z samego tylko rozumu, na podstawie samych tylko pojęć, poznanie wykraczające poza zakres doświadczenia. Absolutna racjonalność poznania szła w parze z jego absolutną czystością. Jeżeli bowiem czyste to tyle, co **niezmieszane z tym, co obce**, to określenie czyste w odniesieniu do racjonalnego poznania oznacza **to, co niezmieszane z tym, co empiryczne**. Takie czysto racjonalne poznanie rozum musiał czerpać z samego siebie, dochodząc na drodze intelektualnej refleksji do idei, które w sobie nosi. W ten sposób wszystkie treści poznawcze uległy zintelektualizowaniu, a fakty były wyjaśniane na podstawie czysto myślowych konstrukcji.

Idea czysto racjonalnego poznania została zakwestionowana w ramach empiryzmu. Przedstawiciele osiemnastowiecznego empiryzmu, George Berkeley i David Hume, zewnętrznie krytykowali absolutny racjonalizm, odmawiając czystym pojęciom przedmiotowej ważności i pokazując tym samym treściowo pusty charakter poznania z samego tylko rozumu, na podstawie samych tylko pojęć. Racjonalizm Leibniza—Wolffa uległ jednak również — jak zauważa Marek J. Siemek — swoistej autodestrukcji³. W drugiej połowie osiemnastego stulecia pojawili się bowiem w samym niemieckim racjonalizmie myśliciele, którzy zakwestionowali roszczenia czysto racjonalnego poznania, rozsadzając niejako od wewnątrz absolutny racjonalizm. Tymi myślicielami byli Christian A. Crusius, Johann H. Lambert i Immanuel Kant. Marek J. Siemek w taki oto sposób charakteryzuje ten nowy nurt w łonie osiemnastowiecznego racjonalizmu: „Tym [...] różni się racjonalizm swoście oświeceniowy od ontologicznego racjonalizmu wielkich systemów XVII wieku: myślenie, jawniej konstytuując się »dla siebie« w swej funkcji podmiotowej, wyraźniej zarazem dostrzega swą własną ograniczoność jako myślenia »czystego«. Niewywodliwość faktów z zasad, irracjonalność konkretności, brak przejścia od podmiotowych pojęć do rzeczywistego istnienia, słowem: ostateczne przekreślenie postawionego przez wiek XVII znaku tożsamości między formalnym porządkiem myślenia a real-

² Zob. M.J. Siemek: *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*. W: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*. Oprac. T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek. Warszawa 1975, s. 11—13.

³ Ibidem, s. 13—19.

nym porządkiem bytu — oto nowe problemy osiemnastowiecznego racjonalizmu, ściśle związane z wytworzoną przezeń samowiedzą aktywności podmiotu w procesie poznania.”⁴

Refleksję nad granicami czysto racjonalnego poznania w sposób najbardziej konsekwentny przeprowadził Kant, a uczynił to już w pismach należących do przedkrytycznego okresu swej twórczości. Chodzi przede wszystkim o następujące teksty myśliciela z Królewca: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga, 1763), *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (Próba wprowadzenia do filozofii pojęcia negatywnych wielkości, 1763), *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (Rozprawa o jasności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej, 1764), *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki, 1766), *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (O formie i zasadach świata zmysłowego oraz inteligibilnego, 1770). W tekstach tych Kant, po pierwsze, odrzuca formalno-logiczny punkt widzenia Wolffa oraz akcentuje niewspółmierność dwóch porządków: logicznego i realnego, zarzucając Wolffowi pomieszanie możliwości z rzeczywistością i stwierdzając tym samym niewywodliwość istnienia z czysto logicznej możliwości. Po drugie, Kant już w okresie przedkrytycznym występuje przeciwko absolutyzacji poznania z samego tylko rozumu, absolutyzacji kosztem deprecjacji poznania zmysłowego. Wbrew Leibnizowi i Wolffowi, którzy akcentowali niesamodzielny charakter treści zmysłowych, traktując poznanie zmysłowe jako niewyrażnione poznanie rozumowe, myśliciel z Królewca rehabilituje zmysłowość, przyznając jej autonomiczny status wobec rozumu i pojmując różnicę między poznaniem zmysłowym a poznaniem intelektualnym w kategoriach odmienności przedmiotów, do których te poznania się odnoszą. W ten sposób Kant już w tekstach przedkrytycznych dokonuje ścisłego rozróżnienia między fenomenami, tj. przedmiotami dostępnymi naszym zmysłom, a noumenami, tj. przedmiotami, które mogą być poznane przez sam tylko intelekt, przy czym akcentuje jednocześnie niesprowadzalność jednych do drugich. To ściśle odróżnienie przedmiotów inteligibilnych od przedmiotów zmysłowych ma konsekwencję teoriopoznawczą: przedmioty te nie mogą być charakteryzowane za pomocą tych samych kategorii, a poznanie intelektualne nie można mieszać z poznaniem zmysłowym. Rezultatem tego pomieszania są antynomie klasycznej metafizyki. Taki pogląd Kant sformułował najdobitniej w swej inauguracyjnej rozprawie profesorskiej: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. W tekście tym myśliciel z Królewca afirmuje jednak jeszcze możliwość intelektualnego poznania rzeczy samych w sobie (noumenów), poznania na

⁴ Ibidem, s. 8—9.

podstawie samych tylko pojęć, przyznając mu jednocześnie prymat przed poznaniem zmysłowym. W rozprawie *De mundi...* bowiem czytamy: „[...] poznania zmysłowe przedstawiają rzeczy, jakimi one [nam] się przejawiają, natomiast poznania intelektualne przedstawiają rzeczy, jakimi one są.”⁵

Dopiero w swych pismach krytycznych, które inauguruje pierwsze wydanie *Kritik der reinen Vernunft* (*Krytyka czystego rozumu*, 1781), Kant konsekwentnie zakwestionuje możliwość czysto racjonalnego poznania, tj. poznania z samego tylko rozumu, ograniczając wszelkie poznanie do zakresu możliwego doświadczenia. Jarosław Rolewski twierdzi wprost: „[...] cała *Krytyka czystego rozumu* jest [...] udowodnieniem niemożliwości takiego właśnie poznania. Właśnie w tym dziele wykazuje Kant, że żadne absolutnie czyste, aprioryczne poza- i ponaddoświadczałne poznanie — a przede wszystkim poznanie istnienia — nie jest możliwe.”⁶

Motywy, który skłonił Kanta do przeprowadzenia transcendentalnej krytyki poznania, była właśnie aporetyczność absolutnie czystego poznania racjonalnego, czyli takiego poznania, którego możliwość afirmowała metafizyka leibnizjańsko-wolffiańska. Idea czysto racjonalnego poznania jest wyrazem separacji między myśleniem a światem, logiką a doświadczeniem, separacji sankcjonującej przeciwstawienie konieczności logicznej, zniewalającej nasze myślenie, przypadkowemu doświadczeniu, traktowanemu jako sposobność do ujawnienia ukrytej w głębi umysłu podstawy poznania. Instrumentalne potraktowanie doświadczenia sprzyja absolutyzacji czystego myślenia, myślenia zamkniętego w sobie, oderwanego od świata i zmysłowości. Absolutnie czyste racjonalne poznanie odznacza się bowiem apodyktyczną koniecznością i ścisłą ogólnością, ale nie spełnia wymogu przedmiotowej ważności i jako takie nie

⁵ I. Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*. Bd. 2. Berlin 1968, s. 392. Polski przekład: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata intelligibilnego*. Tłum. A. Banaszkiewicz. W: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*. Red. J. Rolewski, M. Żelazny. Toruń 1999, s. 147. Jeżeli dokonano przekładu przywoływanych w pracy tekstów Kanta na język polski, to teksty te cytuję w tym przekładzie, podając najpierw stronę wydania niemieckiego, a następnie, w nawiasie, stronę tłumaczenia. Odpowiednia strona tłumaczenia jest zamieszczana w nawiasie również wówczas, gdy przywołuję teksty Kanta, nie cytując ich. Wyjątek stanowi *Krytyka czystego rozumu*, którą cytuję za przekładem Romana Ingardena, podając numery stron jedynie według numeracji wydań oryginalnych (A i B), zaznaczonej również na marginesach polskiego przekładu. Jeżeli chodzi o niemieckie brzmienie *Krytyki...*, to korzystałem z wydania pod redakcją J. Timmermanna (Hamburg 1998). Pozostałe teksty Kanta przytaczam według przywołanego wyżej wydania *Kants Werke...*, z wyjątkiem jego rozprawy *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, którą podaję za wydaniem: *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902—1942.

⁶ J. Rolewski: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991, s. 104.

jest poznaniem rzeczywistości. Innymi słowy, ceną, jaką płaci się za konieczność i ogólność absolutnie czystego poznania, jest jego formalno-logiczny charakter, tj. brak jego przedmiotowej ważności.

Kwestionując możliwość absolutnie racjonalnego poznania, Kant nie podziela jednak stanowiska empiryzmu. Empiryzm bowiem również nie rozstrzyga problemu poznania. Nie ulega wątpliwości, że poznanie empiryczne jest poznaniem rzeczywistości i jako takie ma przedmiotową ważność. Jednak poznanie empiryczne, pomimo że ma przedmiotową ważność, nie spełnia wymogu konieczności i powszechności, a w konsekwencji nie jest poznaniem we właściwym sensie. Wszak źródło poznania empirycznego tkwi w doświadczeniu, które nigdy nie może mu zapewnić apodyktycznej pewności. Wobec tego ceną, jaką płaci się za przedmiotową ważność poznania empirycznego, jest brak jego pewności. Dlatego zgodnie z przedkantowskim empiryzmem i racjonalizmem, ogólne i konieczne poznanie rzeczywistości jest — jak zauważa Marek J. Siemek — teoretycznie niemożliwe: „Ten negatywny wniosek wypływa zwłaszcza z konstatacji, iż dwa naczelne warunki, które dopiero razem składają się na takie pojęcie prawdziwego poznania rzeczywistości — mianowicie wymóg powszechnego i koniecznego obowiązywania oraz postulat bezwzględnej ważności przedmiotowej — pozostają we wzajemnym konflikcie, wskutek czego nie mogą być spełnione jednocześnie. Bez względu na to, czy wychodzi się od pewności »czystego rozumu« (która spełnia pierwszy warunek), czy od prawdy »czystego doświadczenia« (która z kolei czyni zadość drugiemu), refleksja »teoriopoznawcza« nie może odnaleźć żadnej sensownej więzi pomiędzy obydwoima i w ostateczności zawsze staje wobec tego samego dylematu: pewność albo prawda, powszechność i konieczność albo ważność obiektywna — czyli w terminologii kantowskiej aprioryczność wiedzy albo jej nieanalityczny (treściowo niepusty) charakter.”⁷

Aprioryczność przedstawień a dylemat wrodzone — nabyte

Aby rozstrzygnąć problem przedmiotowo ważnego poznania racjonalnego, Kant w pismach krytycznych próbuje wykroczyć poza alternatywę empiryzmu i racjonalizmu. Twierdzi on bowiem, że jest możliwe ogólne i konieczne (tj. aprioryczne) poznanie rzeczywistości, tzn. takie poznanie, którego ogólność i konieczność idą w parze z przedmiotową ważnością. Myśliciel z Królewca wychodzi od faktu istnienia wiedzy ogólnej i koniecznej, odzna-

⁷ M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 35—36.

czającej się apodyktyczną pewnością, tj. wiedzy, której nie może zagwarantować doświadczenie, ponieważ „doświadczenie powiada nam wprawdzie o tym, co istnieje, lecz nie mówi, że to, co jest, musi być koniecznie takie a nie inne”⁸. Aby uzasadnić możliwość takiej wiedzy, autor *Krytyki czystego rozumu* wykazuje obecność w ludzkim umyśle apriorycznych przedstawień, które nie pochodzą z doświadczenia, ale mimo to są względem doświadczenia konstytutywne i jako takie je poprzedzają, a zarazem umożliwiają, tzn. przedstawień, które nie mają charakteru empirycznego, a mimo to są nieodzowne dla wszelkiego poznania przedmiotowego. Tymi apriorycznymi przedstawieniami są formy naoczności, tj. czas i przestrzeń, oraz formy myślenia, tj. kategorie intelektu. Spróbujmy określić status epistemiczny tych apriorycznych form.

Kant występuje z koncepcją poznania jako współdziałania dwóch elementów: aposteriorycznej materii i apriorycznej formy. Materię poznania stanowi różnorodność wrażeń zmysłowych. Różnorodność ta jest porządkowana przez aprioryczne formy, tzn. formy tkwiące *a priori* w umyśle, formy niezależne od doświadczenia i pobudzeń zmysłowych⁹. Jeżeli forma zostaje oddzielona od wszelkiego wrażenia i nie wymaga jeszcze udziału intelektu, to ma ona status formy, w której coś oglądamy, tzn. **czystej** naoczności (naoczności pozbawionej domieszki wrażenia), a czystą naoczność Kant przeciwstawia naoczności **empirycznej** (zmieszanej z wrażeniem). Czysta naoczność jest więc tym, co pozostaje z empirycznych przedstawień przez pominięcie tego, co w nich dane *a posteriori*, oraz tego, co o nich myśli intelekt. „Jeżeli od wyobrażenia pewnego ciała — pisze Kant — odejmę to, co intelekt o tym myśli, jak substancję, siłę, podzielność itd., a podobnie, jeżeli wydzielę zeń to, co z niego należy do wrażenia, jak nieprzenikliwość, twardość, barwa itd., to z tej empirycznej naoczności pozostanie mi jeszcze coś, a mianowicie rozciągłość i kształt. Te należą do czystej naoczności, która jako naga forma zmysłowości występuje *a priori* w umyśle również bez wszelkiego rzeczywistego przedmiotu zmysłów lub wrażenia.”¹⁰ Czystymi naocznościami (czystymi formami zmysłowości) są — według Kanta — czas i przestrzeń. Czas i przestrzeń zatem jako czyste formy zmysłowości nie pozostają zmieszane z tym, co pochodzi od wrażenia zmysłowego, tzn. są „wolne od wszelkiego czynnika empirycznego”¹¹ i dlatego „są [...] w umyśle przedstawiane całkowicie *a priori*”¹².

⁸ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von J. Timmermann. Hamburg 1998, A 1. Cyt. za polskim przekładem — I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kęty 2001.

⁹ Por. ibidem, A 20/B 34.

¹⁰ Ibidem, A 20—21/B 35.

¹¹ Ibidem, A 156/B 195.

¹² Ibidem.

Czas i przestrzeń są rozumiane jako czyste naoczności, a czyste naoczności poza podmiotem są niczym¹³. Kant pisze: „[...] przestrzeń i czas znajdują się tylko w nas.”¹⁴ W nas znajdują się jednak w szerszym sensie wszystkie przedstawienia, nie tylko czyste, ale również empiryczne. Wszystkie bowiem przedstawienia jako określenia umysłu są subiektywne, a w konsekwencji „zawsze znajdują się tylko w nas, a ich rzeczywistość opiera się [...] na świadomości bezpośredniej”¹⁵ — i jako takie zostają przeciwstawione temu, co **poza nami** w rozumieniu transcendentnym. **Poza nami** w sensie transcendentnym jest rzecz sama w sobie, tj. rzecz nie pozostająca w relacji do zmysłowości i podmiotu w ogóle. Wyrażenie **poza nami** ma jednak również inne znaczenie, znaczenie empiryczne, a w konsekwencji kryje ono w sobie nie dającą się uniknąć dwuznaczność¹⁶. O ile **poza nami** rzeczy samej w sobie (**poza nami** w sensie transcendentnym) jest przeciwstawione **istniejącym tylko w nas** przedstawieniom, o tyle **poza nami** w sensie empirycznym jest przeciwstawione czystem władzom poznawczym¹⁷. **Poza nami** w sensie empirycznym jest bowiem przedmiot empirycznego oglądania, czyli to, co znajduje się w czasie i przestrzeni, przedmiot, który ze swej strony zakłada z konieczności wrażenie zmysłowe, ponieważ wrażenie „jest [...] tym, co wskazuje na pewną rzeczywistość w przestrzeni i w czasie”¹⁸. Empiryczny przedmiot „zewnątrznym nazywa się wtedy, jeżeli jest przedstawiony w przestrzeni, zaś wewnętrznym, jeżeli jest przedstawiony jedynie w stosunkach czasowych. A i przestrzeń, i czas znajdują się tylko w nas”¹⁹. W tej wypowiedzi czyste naoczności są przeciwstawione temu, co jest w nich dane: zewnętrznemu empirycznemu przedmiotowi danemu w przestrzeni i wewnętrznemu — danemu w stosunkach czasowych.

To, co znajduje się w stosunkach czasowych i w przestrzeni oraz nie wymaga jeszcze udziału intelektu, jest nieokreślonym przedmiotem oglądania empirycznego, a nieokreślony przedmiot oglądania empirycznego Kant nazywa **zjawiskiem**²⁰. Zmysły są zdefiniowane przez samą tylko receptywność, w konsekwencji obca jest im wszelka syntetyzująca aktywność. Dodajmy, nie tylko zmysłom, ale również czystem formom zmysłowości. „Przeźródło i czas — pisze Kant — zawierają różnorodność czystej naoczności *a priori*, lecz należą mimo to do warunków posiadanej przez nasz umysł zdolności dozna-

¹³ Ibidem, A 35/B 51.

¹⁴ Ibidem, A 373.

¹⁵ Ibidem, A 372.

¹⁶ Ibidem, A 373.

¹⁷ Zob. H. Graubner: *Form und Wesen. Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Bonn 1972 (Kantstudien. Ergänzungshefte 104), s. 105.

¹⁸ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 374.

¹⁹ Ibidem, A 373.

²⁰ Ibidem, A 20/B 34.

wania, pod którymi jedynie może on przyjmować przedstawienia od przedmiotów i które przeto zawsze muszą wpływać także na ich pojęcie.”²¹ Czyste formy zmysłowości nie mogą dokonać powiązania tego, co różnorodne, ponieważ różnorodność czystej naoczności *a priori* zawierają w sobie, a nie pod sobą. Czyste formy zmysłowości zatem tylko rozdzielają, nigdy zaś nie łączą, nie syntetyzują, nie określają i dlatego zjawisko jako połączenie form zmysłowości i wrażeń jest nieokreślonym przedmiotem oglądania empirycznego. Hans U. Hoche trafnie zauważa, że czasoprzestrzenne formowanie wrażeń nie oznacza jeszcze porządku w ścisłym sensie, ponieważ pojęcie **porządku** implikuje nie tylko pojęcie **rozdzielenia**, ale również **połączenia**, a wszelkie połączenie zjawisk znajdujących się w czasie i przestrzeni jest dziełem spontaniczności myślenia (intelektu)²². To właśnie za sprawą form myślenia — na co z kolei zwraca uwagę Hans Graubner — nieokreślony przedmiot naoczności (*unbestimmter Gegenstand einer Anschauung*) staje się określonym przedmiotem w naoczności (*bestimmter Gegenstand in der Anschauung*)²³. Formy myślenia rozpatrywane w funkcji poznawczej są bowiem prawidłami określania i syntetyzowania (wiązania) różnorodności danych naocznych i jako takie różnorodność tę zawierają **pod sobą**, a nie w **sobie**.

Formy myślenia Kant nazywa **kategoriami**, tj. **czystymi pojęciami intelektu**, i przeciwstawia je pojęciom empirycznym. Empiryczne pojęcia wyrastają co do swej treści z doświadczenia i dopiero dzięki intelektowi uzyskują formę ogólności. Natomiast czyste pojęcia nie tylko co do formy, lecz również co do swej logicznej treści wypływają z intelektu i właśnie dlatego nazywa się je czystymi²⁴. Są one zatem czyste w tym sensie, że — podobnie jak czyste naoczności — nie zawierają żadnej domieszki wrażenia, przy czym, w odróżnieniu od czystych naoczności, są przedstawieniami, które nie mają charakteru naocznościowego, lecz charakter dyskursywny. Myśliciel z Królewca zatem przyjmuje, że nie tylko naoczności, ale również pojęcia mogą być czyste albo empiryczne: „Empiryczne, jeżeli w przedstawieniu zawarte jest wrażenie (które zakłada rzeczywistą obecność przedmiotu), czyste natomiast, jeżeli w nim nie ma żadnej domieszki wrażenia. Wrażenie to można nazwać materią poznania zmysłowego. Dlatego czysta naoczność zawiera jedynie formę, w której coś oglądamy, a czyste pojęcie jedynie formę myślenia o jakimkolwiek przedmiocie w ogóle. Jedynie tylko czyste dane naoczne lub pojęcia są możliwe *a priori*, empiryczne natomiast tylko *a posteriori*.”²⁵

²¹ Ibidem, A 77/B 102.

²² H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*. Meisenheim 1964, s. 58.

²³ H. Graubner: *Form und Wesen...*, s. 8.

²⁴ I. Kant: *Logik*. Hrsg. von G.B. Jäsche. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe...*, Bd. 9, s. 92, §3.

²⁵ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 50—51/B 74—75.

Zdaniem Kanta, pojęcia czyste różnią się od pojęć empirycznych ze względu na rodzaj naoczności, do której się odnoszą. Problem odniesienia pojęć do naoczności stanie się przedmiotem naszych dalszych rozważań. W tym miejscu zaznaczymy jedynie, że jeżeli pojęcia rozpatrujemy w funkcji poznawczej, tj. w funkcji wiązania różnorodności danych naocznych, to pojęcia empiryczne są prawidłami syntezy różnorodności empirycznej naoczności (tj. takiej naoczności, w której mają udział wrażenia zmysłowe), natomiast pojęcia czyste — prawidłami syntezy różnorodności czystej naoczności (czas i przestrzeń).

To, co poza nami w sensie empirycznym, czyli to, co znajduje się w stosunkach czasowych i w przestrzeni, jest zatem przeciwstawione nie tylko czystym naocznościom, ale również pojęciom czystego intelektu (kategoriom) rozumianym jako formy myślenia, które, podobnie jak czyste naoczności, nie mają charakteru empirycznego. Jeżeli zwracamy uwagę jedynie na władzę naoczności, to — jak zauważa Graubner²⁶ — w przestrzeni i w stosunkach czasowych znajdują się same wrażenia, ponieważ — jak pamiętamy — oglądanie przedmiotu w czasie i przestrzeni zakłada z konieczności wrażenie. Dlatego z epistemologicznego punktu widzenia istniejące w nas czyste naoczności i czyste formy myślenia są przeciwstawione **wrażeniom** danym w czystych naocznościach i określanym przez formy myślenia. Komentując to przeciwstawienie, Graubner twierdzi, że wrażenia są w ogólnym sensie subiektywne, ale zostają jednak od pewnego podmiotu, od pewnego w nas oddzielone, a w konsekwencji w ramach ogólnej subiektywności znajduje zastosowanie model w nas — **poza nami**²⁷. „Dopiero zróżnicowanie tej ogólnej subiektywności pozwala na to, aby empiryczne przedstawienia odróżnić od czystych i w wielu różnych znaczeniach mówić o tym, co »subiektywne«.”²⁸ Mając na uwadze to zróżnicowanie, Kant mówi o empirycznym i transcendentalnym (czystym) podmiocie. Podmiot transcendentalny jest określeniem czystych władz poznawczych i obejmuje zarówno czystą naoczność, jak i czysty intelekt, natomiast podmiot empiryczny obejmuje zewnętrzną i wewnętrzną zmysłowość ze względu na zawarty w niej materiał wrazeniowy²⁹.

Kant zatem charakteryzuje rozróżnienie między apriorycznymi przedstawieniami a tym, co empiryczne, za pomocą przeciwieństwa w nas — **poza nami**, prowadzącego w linii prostej do przeciwieństwa między podmiotem transcendentalnym (czystym) a podmiotem empirycznym. Aprioryczne przed-

²⁶ H. Graubner: *Form und Wesen...*, s. 105.

²⁷ Ibidem.

²⁸ „Erst eine Differenzierung dieser allgemeinen Subjektivität erlaubt es, empirische Vorstellungen von reinen zu unterscheiden und in einem mehrfach verschiedenen Sinne von »subjektiv« zu sprechen.” Ibidem.

²⁹ Por. ibidem, s. 106.

stawienia znajdują się w podmiocie transcendentálním i poza nim są niczym. Innymi słowy, aprioryczne przedstawienia czysty podmiot czerpie z samego siebie, a nie z tego, co znajduje się poza nim, a co pochodzi od wrażeń zmysłowych. Wbrew racjonalizmowi Kant jednak twierdzi, że apriorycznych przedstawień nie można potraktować na wzór Kartezjańskich idei wrodzonych. Myśliciel z Królewca odrzuca zatem zarówno teorię idei wrodzonych Kartezjusza, jak i pogląd przeciwny, reprezentowany w filozofii nowożytnej przez Locke'a, który głosi, że wszystkie nasze przedstawienia są nabyte w tym sensie, że mają swe źródło w doświadczeniu, tzn. są wyabstrahowane ze zmysłowego spostrzeżenia. Hans Vaihinger zwraca uwagę na to, że Kant poszukuje drogi pośredniej między Kartezjuszem a Lockiem; mówiąc ogólniej — między racjonalizmem a empiryzmem³⁰.

Już w pismach przedkrytycznych, w szczególności w inauguracyjnej rozprawie profesorskiej *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Kant afirmuje istnienie apriorycznych przedstawień, form naoczności i pojęć intelektu, kwestionując jednocześnie pogląd o ich wrodzonym charakterze i nie traktując ich również jako wyabstrahowanych z doświadczenia. W dysertacji bowiem na temat czasu i przestrzeni czytamy: „W rzeczywistości o b a t e p o j ę c i a /*conceptus*/ są bez wątpienia n a b y t e — wszelako są one wyabstrahowane nie ze zmysłowego spostrzeżenia przedmiotu (albowiem wrażenie dostarcza materii, a nie formy ludzkiego poznania), lecz z aktywności samego umysłu, koordynującej jego wrażenia podług wiecznych praw, jako [pewnego rodzaju] niezmiennie wzorce — i dlatego są poznawane naocznie. Albowiem wrażenia jedynie wywołują owo działanie umysłu, nie wpływają zaś na naoczność; i nic innego nie jest tu wrodzone, jak tylko pewne prawo [naszej] duszy, podług którego spaja ona w określony sposób wszystko to, co odczuwa z powodu obecności przedmiotu.”³¹ To samo odnosi się do takich pojęć, jak **możliwość**, **istnienie**, **konieczność**, **substancja**, pojęć, które w dysertacji Kant nazywa pojęciami metafizycznymi, twierdząc jeszcze, że jest możliwe ponadzmysłowe poznanie przedmiotów na podstawie samych tych pojęć: „Zatem jako że w metafizyce nie znajdujemy żadnych zasad empirycznych, to pojęć w niej występujących należy szukać nie w zmysłach, lecz w samej naturze czystego intelektu, jednakże nie jako pojęć w r o d z o n y c h, lecz jako (wy)abstrahowanych z praw zaszczerpionych [naszemu] umysłowi, [a dochodzi do tego] dzięki temu, że zwraca się uwagę na jego działanie przy sposobności [zachodzenia] doświadczenia, w następstwie czego [pojęcia te] są n a b y t e.”³²

³⁰ H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Hrsg. von R. Schmidt. Bd. 2. Stuttgart 1922. Neudruck — Aalen 1970, s. 89.

³¹ I. Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis...*, s. 406 (166).

³² Ibidem, s. 395 (151).

Kant zatem twierdzi, że formy naoczności i pojęcia intelektu nie wypływają wprawdzie z doświadczenia, ale nie są również wrodzone. Wbrew racjonalizmowi akcentuje on, że są to przedstawienia nabyte, wbrew empiryzmowi, że pochodzą z samego umysłu, ściśle mówiąc — są wyabstrahowane z samego umysłu, a abstrakcja ta dokonuje się przez zwrócenie uwagi na jego działanie przy okazji zachodzenia doświadczenia. W odniesieniu do przedstawień czasu i przestrzeni Kant wprowadza pojęcie **wrodzonego prawa duszy**. Jak należy to pojęcie rozumieć? Czas i przestrzeń — twierdzi Kant już w dysertacji, a pogląd ten wyznaje również w swych pismach krytycznych — nie są czymś obiektywnym, lecz są jedynie subiektywnym „warunkiem przyporządkowywania wszelkich dowolnych zmysłowych danych podług pewnego określonego prawa”³³. To prawo nazywa Kant w dysertacji wrodzonym, wiecznym prawem naszej duszy, i to właśnie z niego wypływają przedstawienia czasu i przestrzeni, które tym samym są przedstawieniami nabytymi, nigdy zaś wrodzonymi. To wieczne prawo duszy jest zdolnością do porządkowania wrażeń, pozbawionych formy, tzn. jest wrodzoną wewnętrzną formą funkcjonowania naszego umysłu i jako takie nie może być tożsame z gotowymi świadomymi przedstawieniami czasu i przestrzeni³⁴. Przedstawienia czasu i przestrzeni są bowiem wyabstrahowane z tego prawa w rezultacie skierowania na nie uwagi. Innymi słowy, gdy w trakcie porządkowania wrażeń umysł zwraca jednocześnie uwagę na własne działanie, otrzymujemy przedstawienia czasu i przestrzeni³⁵. Dlatego wrodzone jest tylko prawo koordynacji wrażeń, jako forma funkcjonowania ludzkiego umysłu. Aby taka koordynująca aktywność mogła dojść do skutku, muszą jednak być dane wrażenia. W przeciwnym razie forma ta nie miałaby co koordynować³⁶.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że Kant w swej dysertacji mówi o pojęciach **czasu i przestrzeni**, pomimo że już przyjmuje, iż czas i przestrzeń nie mają charakteru dyskursywnego, lecz naocznościowy. Również w *Krytyce czystego rozumu* mówi o takich pojęciach³⁷. Czyż nie jest to ewidentna sprzecz-

³³ Ibidem, s. 400 (157—158).

³⁴ Por. H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft”*..., Bd. 2, s. 89.

³⁵ Do problemu tego pośrednio powraca Kant w *Krytyce czystego rozumu*, twierdząc, że czas i przestrzeń jako czyste naoczności są formami zmysłowości **rozważanymi jako oddzielone** od wszelkiego wrażenia. Wszak Kant w *Krytyce...* pisze, że forma zmysłowości „musi cała tkwić *a priori* w umyśle i dlatego musi być rzeczą możliwą rozważać ją całkowicie w oddzieleniu od wszelkiego wrażenia” (*Kritik der reinen Vernunft*..., A 20/B34). Innymi słowy, forma zmysłowości — jak zauważa Graubner — po pierwsze, musi być oddzielona od wrażenia, a po drugie, musi móc być **rozważana** jako oddzielona (H. Graubner: *Form und Wesen*..., s. 97). I właśnie dla formy zmysłowości rozważanej w oderwaniu od wszelkiego wrażenia Kant rezerwuje termin **czysta naoczność**. „Ta czysta forma zmysłowości nazywa się także sama czystą naocznością.” I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 20/B 34—35.

³⁶ Zob. H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft”*..., Bd. 2, s. 90.

³⁷ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 40/B 57, A 88/B 120, B 161.

ność? Wszak czas i przestrzeń są czystymi naocznościami, a nie dyskursywnymi przedstawieniami, tj. pojęciami. Nie ma tu jednak sprzeczności, ponieważ formy zmysłowości mogą być **rozpatrywane** w oddzieleniu od wszelkiego wrażenia, a w konsekwencji — również **pomyślane** jako takie, pomyślane, rzecz jasna, w pojęciach, ponieważ jedynie pojęcia są przedstawieniami dyskursywnymi. Hans Graubner niezwykle trafnie zwraca uwagę na to, że czyste naoczności nie mogą być czymś oglądanym, ponieważ one same są czystym oglądaniem, ale mogą być pomyślane, jak to dzieje się w matematyce, w pojęciach jako przedmioty: „Matematyczny przedmiot nie jest *a priori* oglądanym przedmiotem, lecz jako przedmiot pomyślany czystą naocznością.”³⁸ W tym kontekście Kant pisze: „Przestrzeń przedstawiona jako przedmiot (jak tego rzeczywiście zachodzi potrzeba w geometrii) zawiera w sobie coś więcej niż tylko samą formę naoczności, a mianowicie zebranie tego, co różnorodne, a dane zgodnie z formą naoczności, w jedno naoczne przedstawienie, tak iż forma naoczności doprowadza do tego, że to, co różnorodne, jest dane, natomiast formalna naoczność daje jedność przedstawienia. W *Estetyce* zaliczyłem tę jedność wyłącznie do zmysłowości, aby jedynie zaznaczyć, że wyprzedza ona wszelkie pojęcie, jakkolwiek zakłada syntezę, która nie należy do zmysłów, przez którą jednak dopiero stają się możliwe wszelkie pojęcia przestrzeni i czasu. Przez nią bowiem dopiero (gdy intelekt już określi zmysłowość) przestrzeń i czas są dane jako coś naocznego, jedność tej naoczności należy więc *a priori* do przestrzeni i czasu, a nie do pojęcia intelektualnego.”³⁹ W pojęciach **czasu** i **przestrzeni** czas i przestrzeń zostają zatem pomyślane jako przedmioty. To samo odnosi się do wszystkich pojęć matematycznych, ponieważ pojęcia matematyczne są pojęciami czystych form zmysłowości. Pojęcia te Kant nazywa pojęciami konstruowanymi na podstawie odpowiadającej im czystej naoczności. „Konstruować [...] pojęcie to znaczy przedstawić odpowiadającą mu naoczność *a priori*. Dla konstrukcji pojęcia wymagana jest więc naoczność nieempiryczna [...].”⁴⁰ W pojęciach matematycznych zatem czyste naoczności zostają pomyślane jako przedmioty, tzn. w pojęciach tych są zawarte jedynie prawidła konstrukcji (wytwarzania) odpowiednich przedmiotów w czystej naoczności.

Nasuwa się teraz pytanie: Jaki udział ma doświadczenie przy tworzeniu czystych pojęć (kategorii)? W dysertacji Kant pojęcia te nazywa pojęciami metafizycznymi, przyjmując jednocześnie, iż są one nabyte w tym sensie, że umysł czerpie je z samego siebie, zwracając uwagę na własne działanie przy okazji zachodzenia doświadczenia. Tu natrafiamy jednak na trudność. Pojęcia

³⁸ „Der mathematische Gegenstand ist nicht ein *a priori* angeschauter Gegenstand, sondern ein als Gegenstand gedachtes reines Anschauen.” H. Graubner: *Form und Wesen...*, s. 141.

³⁹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 161 (przypis).

⁴⁰ Ibidem, A 713/B 741.

metafizyczne bowiem stanowią materię poznania intelektualnego i jako takie nie służą do porządkowania wrażeń. Wszak poznanie intelektualne — twierdzi Kant w rozprawie *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* — jest niezależne od wszelkich pobudzeń zmysłowych i przedstawia rzeczy takimi, jakimi one są, a nie takimi, jakimi nam się jawią. Dlatego w odniesieniu do pojęć metafizycznych nie jest jasne twierdzenie, które autor *Krytyki czystego rozumu* formułuje w swej dysertacji, że pojęcia te umysł tworzy z samego siebie przy sposobności zachodzenia doświadczenia. Twierdzenie to stanie się zrozumiałe dopiero wtedy, gdy ograniczy się zakres zastosowania czystych pojęć do świata zjawisk, tzn. gdy zakwestionuje się możliwość poznania wykraczającego poza zakres doświadczenia. Takie ograniczenie wprowadza Kant w *Krytyce czystego rozumu*. W *Krytyce...* tym samym zmienia się status czystych pojęć, które myśliciel z Królewca określa, podobnie jak formy naoczności, jako warunki możliwości doświadczenia, ograniczając je zarazem do empirycznego użycia.

Na początku drugiego wydania *Krytyki...* Kant twierdzi, „że wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem”, jako że samo doświadczenie pobudza intelekt, tzn. jest sposobnością do tego, aby „wprawić w ruch działalność naszego intelektu”⁴¹. W innym miejscu *Krytyki...* myśliciel z Królewca wrażenia zmysłowe nazywa **okolicznościową przyczyną** (*Gelegenheitsursache*) wytworzenia czystych pojęć, ponieważ to właśnie wrażenia zmysłowe „dają pierwszą sposobność do skierowania na nie całej siły poznawczej i urzeczywistnienia doświadczenia”⁴². Tak więc formy myślenia „przy sposobności uzyskania pierwszych [wrażeń] zostają najpierw pobudzone do działania i wytwarzają pojęcia”⁴³. W innym tekście krytycznym: *Prolegomenach do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, problem ten zostaje jedynie zasygnalizowany, i to w kontekście rozważań na temat statusu idei rozumu: „Ponieważ źródło kategorii znalazłem w czterech czynnościach logicznych wszelkich sądów intelektu, przeto było rzeczą zupełnie naturalną poszukiwać początku idei w trzech czynnościach wniosków rozumowych. Skoro bowiem są już dane tego rodzaju czyste pojęcia rozumowe (idee transcendentalne), to — jeżeli tylko nie zechce się ich uważać za wrodzone — można je napotkać jedynie w tej samej czynności rozumowej, która, o ile dotyczy jedynie formy, stanowi czynnik logiczny wniosków rozumowych, o ile zaś przedstawia sądy intelektu jako *a priori* określone co do tej lub innej formy, stanowi znów pojęcia transcendentalne rozumu.”⁴⁴

⁴¹ Ibidem, B 1.

⁴² Ibidem, A 86/B 118.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe...*, Bd. 4, s. 330. Polski przekład —

Komentując przytoczone wypowiedzi Kanta, Vaihinger zwraca uwagę na fakt, że w *Krytyce czystego rozumu* i w *Prolegomenach* problem wrodzone — nabyte w odniesieniu do apriorycznych przedstawień zostaje jedynie pośrednio podjęty, ponieważ w tekstach tych Kant nie posługuje się terminami: **wrodzony** oraz **nabyty**⁴⁵. Pogląd, że wszystkie nasze przedstawienia są nabyte oraz że istnieje wrodzona podstawa naszego poznania, Kant sformułował jednak również *expressis verbis* w krytycznym okresie swej twórczości. Uczynił to w stanowiącym polemikę z Eberhardem tekście, zatytułowanym *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. Ukazał się on w 1790 roku, a więc trzy lata po drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*. W tekście tym Kant przyjmuje, że *Krytyka*... nie dopuszcza żadnych wrodzonych przedstawień, lecz wszystkie uznaje za nabyte⁴⁶. Dokonuje on przy tym rozróżnienia między przedstawieniami wtórnie nabytymi (*acquisitio derivativa*) a przedstawieniami pierwotnie nabytymi (*acquisitio originaria, ursprünglich erworbene Vorstellung*)⁴⁷. Przedstawienia wtórnie nabyte mają swe źródło w doświadczeniu i dlatego są przedstawieniami empirycznymi. Natomiast przedstawienia pierwotnie nabyte, obejmujące zarówno czyste naoczności (czas i przestrzeń), jak i transcendentalne pojęcia intelektu, mają podstawę możliwości w samym podmiocie transcendentalnym, przy czym podstawa ta jest wrodzona: „Musi być [...] w podmiocie podstawa do tego, która umożliwia, że pomyślane przedstawienia tak a nie inaczej powstają, i jeszcze do tego, że mogą one zostać odniesione do przedmiotów, które jeszcze nie są dane, i ta podstawa przynajmniej jest wrodzona.”⁴⁸ Jeżeli chodzi o czyste naoczności, to ich podstawą możliwości „jest sama tylko własna receptywność umysłu, gdy zostaje on przez coś (we wrażeniu) pobudzony, aby uzyskać stosownie do swej subiektywnej właściwości pewne przedstawienie. Ta pierwsza formalna podstawa, np. możliwość naoczności przestrzeni, jest jedynie wrodzona, a nie samo przedstawienie przestrzeni.”⁴⁹ Jeżeli natomiast

I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Warszawa 1993, s. 122.

⁴⁵ H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*..., Bd. 2, s. 90–91.

⁴⁶ „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborene Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an.” I. Kant: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*..., Bd. 8, s. 221.

⁴⁷ Ibidem, s. 222–223.

⁴⁸ „Es muss [...] ein Grund dazu im Subjecte sein, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen, und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren.” Ibidem, s. 221–222.

⁴⁹ „[...] es ist die blosse eigenthümliche Receptivität des Gemüthes, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäss eine Vorstellung zu

chodzi o transcendentálne pojęcia intelektu (kategorie), to ich podstawą możliwości jest czysta spontaniczność myślenia, tzw. transcendentálna jedność apercpepcji. Kategorie bowiem jako przedstawienia pierwotnie nabyte zakładają subiektywne warunki spontaniczności myślenia, tj. zgodność z transcendentálną jednością apercpepcji, która jest ich wewnętrznym źródłem⁵⁰.

Bez wątpienia **wrodzona podstawa naszego umysłu**, rozumiana jako źródło pierwotnie nabytych przedstawień, stanowi odpowiednik pojęcia **wrodzonego prawa naszej duszy**, którym Kant posługuje się w przedkrytycznej rozprawie *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Poza tym myśliciel z Królewca w *Über eine Entdeckung...*, podobnie jak w swej dysertacji, odrzuca pogląd o wrodzonym charakterze apriorycznych przedstawień, określając je teraz mianem pierwotnie nabytych. Vaihinger zwraca uwagę na to, że samo pojęcie *acquisitio originaria* jest pojęciem prawniczym⁵¹. W sensie prawniczym oznacza ono nabycie rzeczy, która nie należała wcześniej do nikogo innego. Natomiast w znaczeniu teoriopoznawczym, w jakim posługuje się tym pojęciem Kant w tekście *Über eine Entdeckung...*, oznacza ono to, co czysty (transcendentálny) podmiot czerpie z samego siebie, a nie z tego, co względem niego obce; co znajduje we własnym wnętrzu, a nie na zewnątrz siebie; do czego dochodzi na drodze intelektualnej refleksji, a nie przez zewnętrzne spostrzeżenie przedmiotów⁵². W takim ujęciu przedstawienia pierwotnie nabyte nie zawierają niczego, co pochodzi od wrażeń zmysłowych i dlatego mają status apriorycznych przedstawień. Natomiast przedstawienia wtórnie nabyte umysł czerpie z wrażeń zmysłowych, a więc są one nabyte *a posteriori*, mają swe źródło w doświadczeniu i dlatego nie są apriorycznymi przedstawieniami.

Komentatorzy filozofii Kanta wielokrotnie zwracali uwagę na fakt, że drogę pośrednią między Kartezjuszem a Lockiem wskazał Kantowi Leibniz⁵³. Myśl Kanta — jak wcześniej zasygnalizowaliśmy — stanowi już u swych źródeł polemikę z racjonalizmem Leibniza—Wolffa. Leibniz nie jest jednak jedynie negatywnym punktem odniesienia tej myśli. Twórca monadologii bowiem odegrał niezwykle istotną rolę w rozwoju filozoficznym autora *Krytyki czystego rozumu*. To właśnie świeżo wydane dzieła Leibniza stały się dla Kanta impulsem do napisania rozprawy profesorskiej. „W 1765 r. ukazały się wreszcie — zauważa Frederick Copleston — *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, a w 1768 r. — przygotowane przez Dutena wydanie pism

bekommen. Dieser erste formale Grund, z.B. die Möglichkeit einer Raumannschauung, ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst." Ibidem, s. 222.

⁵⁰ Ibidem, s. 222—223.

⁵¹ H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*..., Bd. 2, s. 92.

⁵² Ibidem.

⁵³ Na ten temat zob. ibidem, s. 89—101.

Leibniza, zawierające korespondencję między nim a Clarke'em. Wcześniej Kant spoglądał na myśl swego wielkiego poprzednika głównie przez pryzmat filozofii Wolffa i ujrzenie Leibniza w nowym świetle z pewnością wywarło na niego wielki wpływ. Pierwsze tego efekty ujawniły się w inauguracyjnej rozprawie profesorskiej *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.⁵⁴ Zastanówmy się nad związkiem między Kantem a Leibnizem w kwestii wrodzone — nabyte.

W *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Leibniz afirmuje istnienie wrodzonych idei, twierdząc jednocześnie, że nie są one gotowymi świadomymi przedstawieniami, lecz skłonnościami do tego, aby myśleć tak a nie inaczej. W dziele tym bowiem pisze on, że „idee i prawdy są nam wrodzone jako skłonności, dyspozycje, nawyki i naturalne potencjalności, a nie jako działania, chociaż tym potencjalnościom towarzyszą zawsze jakieś odpowiadające im działania, często niedostrzegalne”⁵⁵. W *Nowych rozważaniach...* Leibniz *expressis verbis* wypowiada pogląd, że prawdy wrodzone musiały zostać wyuczone: „[...] godzę się, że się dowiadujemy o ideach i prawdach wrodzonych już to bacząc na ich źródło, już to sprawdzając je w doświadczeniu [...]. I nie mógłbym uznać tego twierdzenia: *nic, o czym dowiadujemy się, nie jest wrodzone*.”⁵⁶ W ten sposób prawdy wrodzone „możemy [...] wykrywać w sobie wysiłkiem uwagi przy sposobnościach dostarczanych przez zmysły”⁵⁷, tzn. możemy je wykrywać w drodze refleksji, ponieważ „refleksja nie jest niczym innym jak tylko uwagą zwróconą na to, co jest wewnątrz nas”⁵⁸. Prawdy wrodzone zatem umysł czerpie z samego siebie, a udział doświadczenia zmysłowego sprowadza się do ich uwyrażniania oraz pobudzania samej refleksji. „Stąd wydaje się — konkluduje Leibniz — że prawdy konieczne, takie, jakie znajdujemy w matematyce czystej, a w szczególności w arytmetyce i geometrii, muszą mieć podstawy, których uzasadnienie nie zawisło od przykładów ani w konsekwencji od świadectwa zmysłów, mimo że bez zmysłów nigdy nie ośmielono by się o nich myśleć.”⁵⁹

Nietrudno zauważyć, że w Kantowskiej teorii poznania *a priori* pobrzmiewają echa *Nowych rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*. Sformułowania, jakimi posługuje się Kant, takie jak **wrodzona podstawa umysłu**, **wrodzone prawo duszy** czy **pobudzanie przez doświadczenie działalności intelektu**, mają niewątpliwie konotacje Leibnizjańskie. Takie konotacje ma również rozróż-

⁵⁴ F. Copleston: *Historia filozofii*. T. 6: *Od Wolffa do Kanta*. Tłum. J. Łoziński. Warszawa 1996, s. 213.

⁵⁵ G.W. Leibniz: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. I. Dąmbaska. Kęty 2001, s. 22.

⁵⁶ Ibidem, s. 57.

⁵⁷ Ibidem, s. 20.

⁵⁸ Ibidem, s. 22.

⁵⁹ Ibidem, s. 20.

nienie między przedstawieniami pierwotnie nabytymi a przedstawieniami wtórnie nabytymi. Poza tym Kant, podobnie jak Leibniz, twierdzi, że podmiot nabywa aprioryczne przedstawienia na drodze intelektualnej refleksji przy sposobności zachodzenia doświadczenia, a pojęcie **refleksji** — wedle obydwu tych filozofów — pozostaje w związku z pojęciem **apercepcji**. Zdaniem Wojciecha Chudego, refleksja w filozofii Kanta stanowi warunek wszelkiego poznania: „Wszelkie bowiem poznanie jest w koncepcji Kanta zestawianiem przedstawień w celu ich porównywania i związania w, oraz odniesienia do syntetycznej jedności. Funkcję tę — porównawczo-relacyjną — pełni refleksja.”⁶⁰ Spróbujmy bliżej określić związek między refleksją i apriorycznością poznania.

Pojęcie **refleksji** (*Reflexion* lub *Überlegung*) myśliciel z Królewca definiuje w *Dodatk*u do pierwszego tomu *Krytyki czystego rozumu*, zatytułowanym *O dwuznaczności pojęć refleksyjnych*: „Zastanawianie się (*reflexio*) nie zajmuje się samymi przedmiotami, by bezpośrednio uzyskać ich pojęcia, lecz jest owym stanem umysłu, w którym przygotowujemy się dopiero do tego, żeby wynaleźć podmiotowe warunki, pod którymi możemy dojść do pojęć. Jest ono świadomością stosunku danych [nam] przedstawień do różnych naszych źródeł poznania [stosunku], za pomocą którego jedynie można trafnie określić ich wzajemny stosunek do siebie.”⁶¹ Świadomość w funkcji refleksyjnej to samoświadomość (*Selbstbewußtsein*). Czysty podmiot, tj. podmiot obejmujący czysty intelekt i czystą naoczność, podmiot, **który myśli i ogląda**, nie może zostać poznany, ale może zostać przedstawiony, uświadomiony. Świadomością czystego podmiotu (tzn. samoświadomością) jest przedstawienie *Ja myślę* (*Ich denke*), które Kant nazywa pod wpływem Leibniza transcendentalną jednością apercepcji⁶². To myślące przedstawienie *Ja* jest świadomością podmiotu transcendentalnego czy czystą samoświadomością, ale nigdy nie może być poznaniem tego podmiotu czy samopoznaniem, ponieważ samo tylko myślenie nie jest jeszcze poznaniem. Poznanie ma bowiem w koncepcji Kanta zawsze charakter poznania przedmiotowego, poznania, które powstaje wskutek zastosowania kategorii, tzn. form myślenia przedmiotu, do naoczności. Natomiast mówiąc o transcendentalnej jedności apercepcji, Kant nie ma na uwadze form myślenia przedmiotu, czyli kategorii. „Wszelkie *modi* samoświadomości

⁶⁰ W. Chudy: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*. Lublin 1995, s. 188.

⁶¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 261/B 316.

⁶² Ibidem, B 132—136, § 16. Por. H. Graubner: *Form und Wesen...*, s. 106—107. Leibniz wszystkie świadome percepcje określał jako apercepcje: „[...] dobrze jest rozróżniać *postrzeżenie*, które jest wewnętrznym stanem monady przedstawiającym rzeczy zewnętrzne, oraz *apercepcję*, która jest świadomością, czy też refleksyjnym poznaniem tego wewnętrznego stanu [...]” G.W. Leibniz: *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*. Tłum. S. Cichowicz. W: G.W. Leibniz: *Główne pisma metafizyczne...*, s. 101.

w myśleniu samym w sobie nie są [...] jeszcze intelektualnymi pojęciami przedmiotów (kategoriami), lecz samymi tylko logicznymi funkcjami, które [same] nie dają myśleniu poznać żadnego przedmiotu, a więc i mnie samego jako przedmiotu. Przedmiot stanowi nie świadomość podmiotu (*des Selbst*) określającego, lecz tylko podmiotu dającego się określić, tj. mej wewnętrznej naoczności (o ile jej różnorodność może być ze sobą powiązana zgodnie z ogólnym warunkiem jedności apercepcji w myśleniu).⁶³ Stąd wniosek, że w samej tylko świadomości myślenia, tj. samoświadomości, nie jest dana żadna wewnętrzna naoczność mnie samego, ponieważ taka naoczność należy do zmysłu wewnętrznego, tj. świadomości empirycznej (empirycznej apercepcji). Dlatego czysty podmiot, podmiot, który **myśli** i **ogłada**, czyli podmiot poznający, sam nigdy nie może być poznany, lecz tylko pomyślany. Poznany może być jedynie podmiot empiryczny. Podmiot empiryczny bowiem jest podmiotem ujętym w czasie i ustrukturuowanym przez kategorie (podmiotem **myślanym** i **ogładanym**), tzn. podmiotem ujmowanym jako empiryczny przedmiot.

Transcendentalna jedność apercepcji jest pierwotna wobec kategorii, stanowiąc jednocześnie podstawę ich możliwości. Kant twierdzi wprost, że transcendentalna apercepcja nie jest poznaniem siebie za pośrednictwem kategorii, lecz stanowi warunek wszelkiego kategorialnego poznania: „Apercepcja jest sama podstawą możliwości kategorii, które ze swej strony przedstawiają jedynie syntezę różnorodności danych naocznych, o ile ta [różnorodność] posiada w apercepcji jedność. Dlatego to samoświadomość jest w ogóle przedstawieniem tego, co jest warunkiem wszelkiej jedności, a samo jest jednak nieuwarunkowane. O Ja myślącym [...] można przeto powiedzieć, że nie poznaje ono samego siebie przez kategorie, lecz że kategorie, a przez nie wszystkie przedmioty, poznaje ono w absolutnej jedności apercepcji, a więc przez siebie samo.”⁶⁴ Samoświadomość, owo *Ja myślę* nie jest zatem funkcją form myślenia, tj. kategorii, lecz jest niczym innym jak transcendentalną refleksją, która poprzedza wszelkie użycie kategorii, wszelkie zastosowanie pojęć do przedmiotów, a zarazem je umożliwia. Zanim bowiem pojęcia zostaną zastosowane do przedmiotów, muszą należeć do jedności samoświadomości, muszą móc zostać pomyślane, w przeciwnym razie nie byłyby w ogóle **moimi** przedstawieniami. „Przedstawienie »Myślę« — pisze Kant — musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie przedstawione, co by wcale nie mogło być pomyślane.”⁶⁵

Transcendentalna jedność samoświadomości stanowi stałe i trwałe *Ja* w stosunku do zmieniających się przedstawień⁶⁶. Przedstawienie *Ja myślę* jest

⁶³ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 406—407.

⁶⁴ Ibidem, A 401—402.

⁶⁵ Ibidem, B 131—132.

⁶⁶ Ibidem, A 107.

przy tym przedstawieniem prostym, tzn. nie jest w nim dane nic różnorodnego, a bez pomyślenia tego, co różnorodne, nie byłibyśmy świadomi jedności własnej świadomości. „Ta [...] jedność świadomości byłaby niemożliwa, gdyby umysł nie mógł w poznaniu tego, co różnorodne, stać się świadomym tożsamości funkcji, przez którą ona [jedność apercepcji] wiąże syntetycznie z sobą to, co różnorodne, w jednym poznaniu.”⁶⁷ Kant twierdzi wręcz, że „syntetyczna jedność tego, co różnorodne w naoczności [...] jest [...] podstawą identyczności samej apercepcji”⁶⁸. I odwrotnie, to, co różnorodne w naoczności, tylko przez odniesienie do jedności samoświadomości może zostać powiązane i określone. Innymi słowy, nasze poznanie zaczyna się od zmysłów, które dostarczają nam różnorodności danych naocznych, a różnorodność ta z konieczności odnosi się do *Ja myślę*: „Tylko w naoczności różnej od Ja może być dane to, co różnorodne, a dzięki powiązaniu w jednej świadomości może być pomyślane.”⁶⁹ Dlatego jedność samoświadomości jest nieodłączna od świadomości syntezy, dzięki której to, co różnorodne w naoczności, zostaje pomyślane, tzn. **powiązane** z *Ja myślę*. W myślącym Ja dokonuje się zatem synteza wszystkich naszych przedstawień wedle formy jedności świadomości w ogóle, synteza, bez której umysł nie mógłby przedstawić sobie identyczności samego siebie w różnych przedstawieniach. Z tego wynika, że identyczność samoświadomości jest identycznością jej działania, które realizuje się w syntezie pierwotnej. Związek między jednością samoświadomości i pierwotną syntezą przedstawień niezwykle trafnie ujmuje Marek Kilijanek: „Nie ma [...] jedności samoświadomości bez syntezy przedstawień, i odwrotnie, nie ma syntezy bez owej jedności. Stąd rozumiemy, że Kant może powiedzieć, że jedność samoświadomości jest warunkiem syntezy (pierwotnej), a z drugiej strony, że intelekt uzyskuje ową jedność za pomocą syntezy przedstawień. A jednak podstawa musi być tym, co pierwsze. Jedność samoświadomości to zarówno identyczność »Ja myślę« w różnych aktach samoświadomości, jak i wiązanie z tym samym »Ja myślę« wszystkich moich przedstawień A, B, C itd. Synteza możliwa jest więc dzięki temu, że jedno i to samo »Ja myślę« powtarza się w kolejnych aktach syntezy: Ja myślę A, Ja myślę B itd.”⁷⁰

W filozofii Kanta chodzi o znalezienie fundamentu możliwości wszelkiego poznania, tzn. o ufundowanie poznania w ogóle, a w filozoficznym systemie Kanta „fundować [...] oznacza [...] — na co zwraca uwagę Paul Ricoeur — *podnieść do intelektualności*”⁷¹. Aby zrozumieć, na czym polega owo

⁶⁷ Ibidem, A 108.

⁶⁸ Ibidem, B 134.

⁶⁹ Ibidem, B 135.

⁷⁰ M. Kilijanek: *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*. Poznań 2000, s. 65.

⁷¹ „[...] fonder [...] signifie [...] élever à l'intellectualité [...]” P. Ricoeur: *Kant et Husserl*. „Kant-Studien” 1954/1955, Bd. 46, s. 61.

podniesienie do intelektualności, przypomnijmy przywołane już Kantowskie rozróżnienie między formą naoczności (*Form der Anschauung*), w której dane jest to, co różnorodne, a formalną naocznością (*formale Anschauung*), która „daje jedność przedstawienia”, jedność, która „wyprowadza [...] wszelkie pojęcie, jakkolwiek zakłada syntezę, która nie należy do zmysłów, przez którą jednak dopiero stają się możliwe wszelkie pojęcia przestrzeni i czasu”, jedność, która ma miejsce dopiero wtedy, gdy „intelekt już określi zmysłowość”⁷². Nie ulega wątpliwości, że jedność określająca formalną naoczność jest jednością intelektu, ponieważ zakłada syntezę, która nie należy do zmysłów, ale jest ona taką jednością, która poprzedza wszelkie pojęcia. Jedyną zaś jednością intelektu, dokonującą się bez pośrednictwa kategorii, przed wszelkimi pojęciami, jest — jak zauważa Graubner⁷³ — transcendentálna jedność samoświadomości. Na temat bowiem transcendentálnej jedności apercepcji w *Krytyce...* czytamy: „Jedność ta, poprzedzająca *a priori* wszelkie pojęcia powiązania, nie jest [...] kategorią jedności [...]. Musimy więc tej jedności [...] szukać jeszcze wyżej, mianowicie w tym, co samo zawiera podstawę jedności różnych pojęć w sądach, a więc podstawę możliwości intelektu, nawet w jego logicznym użyciu.”⁷⁴ Formalna jedność naoczności, która dokonuje się przed wszelkimi pojęciami, zakłada zatem syntezę należącą do transcendentálnej jedności apercepcji. Kant tym samym ustanawia prymat intelektu nad zmysłowością, logiki transcendentálnej nad estetyką, a prymat ten — co podkreślają Tran-Duc-Thao i Mikel Dufrenne — prowadzi do logicyzmu i formalizmu. Zdaniem Tran-Duc-Thao, samo pojęcie **formalnej naoczności** oznacza „zniesienie autonomii *Estetyki* i wchłonięcie wszelkiego sensu przedmiotowości w *logiczne warunki poznania*”⁷⁵. Mikel Dufrenne z kolei formułuje pogląd, że Kant, dokonując rozróżnienia między formą naoczności a formalną naocznością, „odnowił formalistyczne znaczenie tego, co formalne, kosztem pierwotnej źródłowości naoczności”⁷⁶.

Spróbujmy dokładniej określić charakter syntezy właściwej transcendentálnej jedności apercepcji. Synteza ta ma charakter *a priori* i jako taka wiąże przedstawienia nie w sposób dowolny, lecz ściśle określony, niezależny od empiryczno-przypadkowych uwarunkowań. Dlatego jest ona ważna intersubiektywnie, dla każdego podmiotu i w każdym czasie, ważna przedmiotowo⁷⁷. Według Kanta bowiem, „przedmiotowa ważność i konieczna ważność po-

⁷² I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 161 (przypis).

⁷³ H. Graubner: *Form und Wesen...*, s. 148—149.

⁷⁴ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 131.

⁷⁵ „[...] c'était supprimer l'autonomie de l'*Esthétique* et absorber tout le sens de l'objectivité dans les conditions *logiques* de la connaissance.” Tran-Duc-Thao: *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris—New York 1992, s. 110.

⁷⁶ M. Dufrenne: *La notion d'a priori*. Paris 1959, s. 69.

⁷⁷ Por. H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis...*, s. 59—60.

wszechna (dla każdego) to pojęcia zamienne”⁷⁸. Mając to na uwadze, Kant nazywa transcendentalną jedność apercpcji jednością przedmiotową — w przeciwieństwie do apercpcji empirycznej, która ma ważność jedynie podmiotową, ponieważ „jest sama w sobie rozproszona i pozbawiona odniesienia do identycznego podmiotu”⁷⁹. Synteza właściwa transcendentalnej jedności apercpcji jest zatem syntezą *a priori*, ale nie jest syntezą kategorialną. Dokonuje się ona bowiem wedle formy transcendentalnej jedności świadomości, tj. jedności ponadkategorialnej, i dlatego poprzedza wszelką określoną syntezę stanowioną w pojęciach i w sądach. Różnorodność danych przedstawień bowiem zostaje pierwotnie powiązana z formą świadomości w ogóle, z *Ja myślę*, a dopiero wtórnie uzyskuje określoną jedność w formie pojęć i sądów⁸⁰. Zarówno pojęcia, jak i sądy są syntetycznymi jednościami wielości danych przedstawień, ale takimi jednościami, które zakładają transcendentalną jedność świadomości jako swój warunek. W wypadku pojęć wielością danych przedstawień są naoczności, przy tym pojęcia empiryczne — przypomnijmy — stanowią syntetyczną jedność wielości empirycznej naoczności, natomiast pojęcia *a priori* — syntetyczną jedność wielości czystej naoczności. Również sąd jest określony „jako warunek połączenia danych przedstawień w [jednej] świadomości”⁸¹. W wypadku sądów wielością danych przedstawień są pojęcia, a wielość ta jest doprowadzana do jedności apercpcji wedle praw syntezy kategorialnej. Sąd Kant określa jako „sposób doprowadzania danych poznań do przedmiotowej jedności apercpcji”⁸². Problem warunków możliwości sądów spełniających tę definicję stanie się przedmiotem naszych dalszych rozważań. W tym miejscu zaznaczymy jedynie, że synteza, jaką zakłada wszelki sąd, dokonuje się wedle prawa określonych kategorii. Warunkiem syntezy pojęciowej, jaka następuje w sądzie, jest jednak pierwotna apercpcja, która dokonuje się bez pośrednictwa kategorii i jako warunek wszelkiego powiązania stanowi — jak trafnie zauważa Wojciech Chudy — *serce sądu*⁸³. Z tej przyczyny każda forma sądu dokonuje się wprawdzie wedle prawa syntezy pojęciowej, ale zakłada jednocześnie transcendentalną apercpcję.

Kant określa zatem zarówno pojęcia, jak i sądy jako syntetyczne jedności wielości danych przedstawień, a syntetyczna jedność wielości przedstawień definiuje od strony podmiotowej pojęcie **poznania**, ponieważ poznanie od strony podmiotowej „jest całością porównywanych i powiązanych ze sobą

⁷⁸ I. Kant: *Prolegomena...*, s. 298 (72), § 19.

⁷⁹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 133.

⁸⁰ Por. O. Höffe: *Immanuel Kant*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1995, s. 100 —103. Zob. również: M. Kilijanek: *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne...*, s. 104 —108.

⁸¹ I. Kant: *Prolegomena...*, s. 305 (83), § 23.

⁸² I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 141.

⁸³ W. Chudy: *Rozwój filozofowania a „pulapka refleksji”...*, s. 188.

przedstawień”⁸⁴. Jedynie w sądach jednak wyraża się poznanie w ścisłym sensie. Poznanie w ścisłym sensie bowiem zakłada **syntezę pojęć** dokonującą się w sądzie. Kant rozróżnia sądy *a posteriori* i sądy *a priori*. Jedynie sądy *a priori*, tj. sądy niezależne od doświadczenia, stanowią ogólne i konieczne poznanie, tzn. poznanie we właściwym sensie. W sądach *a priori* muszą — zdaniem Kanta — występować czyste pojęcia, tj. pojęcia matematyczne i kategorie. Pojęcia te bowiem gwarantują aprioryczność samych sądów, tzn. ich ogólny i konieczny charakter. Czy jednak sądy *a priori* zostają utworzone z samych tylko czystych pojęć (przedstawień pierwotnie nabytych), które ze swej strony są syntetyczną jednością różnorodności czystej naoczności — i jako takie, podobnie jak te pojęcia, nie zawierają żadnej domieszki wrażenia? Innymi słowy, czy również poznanie *a priori* w ścisłym sensie, które wyraża się w sądach, jest poznaniem czystym, tzn. nie zawiera niczego, co pochodzi od wrażeń zmysłowych, a w konsekwencji jest poznaniem, które transcendentálny (czysty) podmiot odnajduje w sobie? Czy pojęcie **poznania *a priori***, które zawiera domieszkę wrażenia, tj. pojęcie nie-czystego poznania *a priori*, stanowi *contradictio in adiecto*? Czy Kant, formułując teorię poznania *a priori*, wykroczył poza naukę Leibniza o ideach wrodzonych, czy też jedynie ją rozwinął, dostosowując do aparatu pojęciowego swej filozofii? Czy Kant jawnie kwestionując możliwość absolutnie czystego racjonalnego poznania, nie afirmuje go skrycie? Czy Kantowskie poznanie *a priori* nie jest poznaniem, które czysty podmiot czerpie z samego siebie, a doświadczenie stanowi jedynie sposobność do jego uwyrażnienia? Jeżeli jednak poznanie *a priori* podmiot transcendentálny odnajduje w sobie, to w jaki sposób może być ono poznaniem rzeczywistości? Czy Kantowi faktycznie udało się uzasadnić możliwość ogólnego i koniecznego poznania rzeczywistości? Rozstrzygnięcie problemów sformułowanych w tych pytaniach wymaga szczegółowej analizy Kantowskiej teorii sądów.

Aprioryczność a czystość poznania

Kant we *Wstępie do Krytyki czystego rozumu* zwraca uwagę na fakt, że pojęcie **poznania *a priori*** nie jest jednoznaczne⁸⁵. W potocznym znaczeniu pojęcie to obejmuje również poznania, które są jedynie relatywnie aprioryczne. Poznania zaś są relatywnie aprioryczne, jeżeli czerpiemy je nie

⁸⁴ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 97. Zob. W. Chudy: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*..., s. 188—189.

⁸⁵ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 2.

bezpośrednio z doświadczenia, lecz z ogólnej reguły, która ma ostatecznie źródło w doświadczeniu⁸⁶. O tym, że podkopany dom się zawali, możemy wprawdzie wiedzieć *a priori*, zanim to się rzeczywiście stanie, a więc niezależnie od szczegółowego doświadczenia, ale nie możemy tego wiedzieć niezależnie od doświadczenia ciężkości ciała, a w konsekwencji nie możemy tego wiedzieć całkowicie *a priori*⁸⁷. Stąd wniosek, że poznania relatywnie aprioryczne są niezależne od tego lub innego doświadczenia, ale nie są absolutnie niezależne od doświadczenia w ogóle. *Krytyka czystego rozumu* nie traktuje jednak o relatywnym, lecz o absolutnym poznaniu *a priori*. Co więcej, *Krytyka...* wyklucza z zakresu poznań *a priori* wszelkie poznania relatywnie aprioryczne, które w ogólnym podziale poznania znajdują się po stronie poznań empirycznych. Absolutnie aprioryczne zaś są jedynie poznania niezależne od wszelkiego doświadczenia. „Będziemy przeto — pisze Kant — w dalszym ciągu przez poznanie *a priori* rozumieli nie takie poznanie, które dokonuje się niezależnie od tego lub owego, lecz absolutnie (*schlechterdings*) od wszelkiego doświadczenia. Ich przeciwieństwo stanowią poznania empiryczne, czyli takie, które są możliwe tylko *a posteriori*, tj. przez doświadczenie.”⁸⁸

Pojęcie **poznania *a priori*** jest zatem — według Kanta — równoznaczne z pojęciem **absolutnego poznania *a priori***, tj. poznania niezależnego od wszelkiego doświadczenia. Jeżeli zaś poznanie w ścisłym sensie wyraża się w sądach, to pojęcie **poznania *a priori*** oznacza pewien gatunek sądów, sądów absolutnie apriorycznych, czyli takich, które są niezależne od wszelkiego doświadczenia. Sądy te bowiem odznaczają się apodyktyczną koniecznością i ścisłą ogólnością, których nie może zagwarantować doświadczenie.

Charakteryzując poznanie *a priori*, Kant kładzie nacisk nie tylko na charakter sądów, w jakich ono się wyraża, ale również na jego źródło. Myśliciel z Królewca najpierw daje negatywną charakterystykę poznania *a priori*: poznanie *a priori* jest niezależne od wszelkiego doświadczenia. W tej negatywnej charakterystyce kryje się już jednak — podkreśla Vaihinger — pozytywny sens, ponieważ „to, co jest niezależne od doświadczenia, pochodzi z *rozumu* (w szerszym znaczeniu)”⁸⁹, należy tu dodać: z czystego rozumu. Czysty rozum (*reine Vernunft*) zaś w szerszym sensie obejmuje — zauważa autor *Kommentar...* — wszystko, co aprioryczne, a więc co należy do zmysłowości (*Sinnlichkeit*), intelektu (*Verstand*) i rozumu (*Vernunft*) w wąskim (spekulatywnym)

⁸⁶ Ibidem. Zob. H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*..., Bd. 1, s. 192—194.

⁸⁷ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., B 2.

⁸⁸ Ibidem, B 2—3. Modyfikuję tutaj tekst przekładu R. Ingardena, ponieważ w przekładzie zostało pominięte słowo *schlechterdings*. W oryginale fragment ten brzmi: „Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen *a priori* nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden.”

⁸⁹ H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*..., Bd. 1, s. 189.

znaczeniu⁹⁰. Takie szerokie określenie rozumu znajdujemy już w VII paragrafie *Wstępu do Krytyki czystego rozumu*, zatytułowanym *Idea i podział odrębnej nauki występującej pod nazwą krytyki czystego rozumu*, oraz w końcowym rozdziale *Krytyki...*, poświęconym architektonice czystego rozumu. Stosownie do takiego szerokiego określenia rozumu, krytyka „bada zdolność rozumu co do wszelkiego czystego poznania *a priori*”⁹¹. Kant w następujący sposób charakteryzuje czysty rozum w szerszym sensie: „[...] rozum jest władzą, która dostarcza nam naczelných zasad poznania *a priori*. Stąd czysty rozum jest rozumem, który zawiera naczelne zasady poznawania czegoś bezwzględnie *a priori*.”⁹² Czysty rozum stanowi wobec tego źródło pojęć i sądów, dając nam dopiero możliwość, aby coś absolutnie poznać *a priori*. Nie zawiera on zatem gotowych czystych poznań *a priori*, lecz dostarcza zasad, wedle których można uzyskać wszelkie czyste poznania. Ogół tych zasad Kant nazywa **organonem** czystego rozumu. „*Organon* czystego rozumu stanowiłby ogół tych zasad, wedle których można zdobyć i naprawdę się uzyskuje wszystkie czyste poznania *a priori*.”⁹³

Vaihinger zwraca uwagę, że słowo **czysty** w wyrażeniach: **pochodzący z czystego rozumu** oraz **czyste poznanie** — nie ma tego samego znaczenia⁹⁴. W pierwszym wyrażeniu słowo **czysty** ma szersze znaczenie i jest równoznaczne z terminem *a priori*: **czysty** to tyle, co **niezależny od doświadczenia** (*von der Erfahrung unabhängig*), i oznacza przeciwieństwo empirycznego. Natomiast w drugim wyrażeniu słowo to ma węższe znaczenie i jest określeniem sądów absolutnie apriorycznych, czyli takich, których przeciwieństwem są wszelkie sądy relatywne: **czysty** to tyle, co **absolutnie niezależny od doświadczenia** (*absolut unabhängig von der Erfahrung*), i oznacza przeciwieństwo relatywnego⁹⁵. Z tego wynika, że słowo **absolutny** w wyrażeniu **absolutnie niezależny od doświadczenia** ma znaczenie specyfikujące nie dla zakresu tego, co aprioryczne, ale wewnątrz tego zakresu, będąc określeniem gotowych, już uzyskanych poznań *a priori*, tzn. określeniem pewnego gatunku sądów. Vaihinger zarzuca Kantowi terminologiczną niekonsekwencję w rozróżnieniu tych dwóch znaczeń słowa **czysty**⁹⁶. Czysty w znaczeniu **niezależny od doświadczenia** (czysty jako przeciwieństwo **empirycznego**), tj. czysty w szerszym znaczeniu, zawartym

⁹⁰ Ibidem, s. 453.

⁹¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 841/B 869.

⁹² Ibidem, A 11/B 24. W oryginale fragment ten brzmi następująco: „[...] Vernunft ist das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis *a priori* an die Hand gibt. Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Prinzipien, etwas schlechthin *a priori* zu erkennen, enthält.”

⁹³ Ibidem, A 11/B 24—25.

⁹⁴ H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“...*, Bd. 1, s. 195, 452—456.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ibidem, s. 453.

w wyrażeniu **pochodzący z czystego rozumu**, nigdy bowiem nie zbiega się z tym, co relatywnie aprioryczne, lecz **również** oznacza **bezwzględnie niezależny od doświadczenia**⁹⁷. Dlatego mamy tu — zdaniem Vaihingera — dwa znaczenia słowa **absolutny**, które w *Krytyce*... nie zostają *explicite* odróżnione, znaczenia, które zbiegają się z dwoma znaczeniami słowa **czysty**: o ile **absolutny** w odniesieniu do **poznania** absolutnie niezależnego od wszelkiego doświadczenia oznacza przeciwieństwo **relatywnego**, o tyle **absolutny** w odniesieniu do **rozumu** zawierającego zasady poznawania czegoś absolutnie *a priori* nie wchodzi w relację przeciwieństwa do relatywnego, lecz przekracza samo przeciwieństwo **absolutnego i relatywnego**, a zarazem je umożliwia, tzn. funduje dopiero możliwość absolutnego poznania *a priori* — poznania przeciwstawionego poznaniu relatywnemu⁹⁸.

Krytykę Kant określa — jak zaznaczyliśmy — jako badanie możliwości czystych poznań, czyli takich poznań, do których można dojść niezależnie od doświadczenia, które wypływają z czystego rozumu. W rezultacie krytyka bada zdolność rozumu do tego typu poznań. Takie jest pozytywne znaczenie krytyki⁹⁹. Poznanie *a priori*, wypływające z czystego rozumu, jest poznaniem niezależnym od doświadczenia, poznaniem, które jednak musi móc odnosić się do przedmiotów doświadczenia, tzn. musi spełniać wymóg przedmiotowej ważności. „Nie ma według Kanta — komentuje Wojciech Chudy — poznań bezprzedmiotowego lub nienaocznego (czyli niezmysłowego).”¹⁰⁰ Dlatego poznanie *a priori*, tj. poznanie spełniające warunki ogólności, konieczności oraz przedmiotowej ważności, wypływa wprawdzie z czystego rozumu, ale rozumu ograniczonego do empirycznego użycia. Krytyka w znaczeniu pozytywnym stanowi zatem krytykę rozumu w jego immanentnym, empirycznym użyciu, tzn. użyciu nie wykraczającym poza granice doświadczenia¹⁰¹. Z tego wynika, że w odniesieniu do pozytywnego znaczenia krytyki **czysty** to tyle, co **niezależny od doświadczenia**, a **zarazem pozostający w związku z doświadczeniem**, w konsekwencji zaś **niezależny od doświadczenia** (*von der Erfahrung unabhängig*) nie oznacza **wykraczający poza zakres doświadczenia** (*über den Erfahrungsumfang hinausgehend*)¹⁰².

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Ibidem, s. 452—453.

⁹⁹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., B XXVI—XXX; A 237—238/B 296—297.

¹⁰⁰ W. Chudy: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*..., s. 186.

¹⁰¹ Kant w tym względzie nie jest jednak konsekwentny. Z jednej bowiem strony krytykę określa jako pozytywną teorię możliwości immanentnego poznania rozumowego (*Kritik der reinen Vernunft*..., A 237—238/B 296—297), a z drugiej strony twierdzi, że „nie jest potrzebna krytyka rozumu w empirycznym użyciu, ponieważ jego zasady podlegają [tu] stałej kontroli przy pomocy probierza doświadczenia” (ibidem, A 710—711/B 738—739). Na temat różnych znaczeń słowa **krytyka** zob. H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft”*..., Bd. 1, s. 456—458.

¹⁰² Zob. H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft”*..., Bd. 1, s. 453—456.

W ujęciu Kanta krytyka ma również sens negatywny, tzn. polega na „oczyszczeniu naszego rozumu i uwolnieniu go od błędów”¹⁰³. Jest ona wówczas krytyką rozumu w jego transcendentnym użyciu, krytyką rozumu spekulatywnego, rozumu w **węższym sensie**¹⁰⁴. W transcendentnym użyciu rozum wykracza poza granice doświadczenia, próbując poznać przedmioty inteligibilne (noumeny), przedmioty, które jednak nie mogą być nam dane, lecz mogą zostać jedynie pomyślane. Kant takie użycie rozumu poddaje negatywnej krytyce. Kwestionuje tym samym możliwość wszelkiej transcendentnej metafizyki, której źródło stanowi spekulatywny rozum, wszelkiego transcendentnego poznania, które określa jako bezprzedmiotowe, uważając, że tylko doświadczenie może zapewnić poznaniu przedmiotową ważność. Rozum spekulatywny (rozum w węższym sensie) jest czysty w tym znaczeniu, że wykracza poza granice doświadczenia, a zatem słowo **czysty** w tym wypadku oznacza **transcendentny**, tj. **przeciwieństwo immanentnego**. O ile więc **czysty** w odniesieniu do rozumu w jego użyciu immanentnym znaczy **niezależny od doświadczenia** i jednocześnie **pozostający w związku z doświadczeniem** (mający przedmiotową ważność), o tyle **czysty** w odniesieniu do rozumu w jego transcendentnym użyciu znaczy **wykraczający poza zakres doświadczenia** i tym samym **pozbawiony przedmiotowej ważności**¹⁰⁵. Dlatego mamy dwa radykalnie różne znaczenia słowa **czysty**, które zostają użyte już w tytule podstawowego dzieła Kanta, jako że krytyka ma zarówno sens pozytywny, jak i negatywny.

W tekstach Kanta słowo **czysty** ma zatem kilka znaczeń. Systematyzując dotychczasowy tok rozważań, odwołajmy się jeszcze raz do komentarza Vaihingera, który wyróżnia następujące znaczenia tego słowa:

„I. = niezależny od doświadczenia: przeciwieństwo »empirycznego«,

a. = absolutnie niezależny od doświadczenia: przeciwieństwo »relatywnego«,

b. = niezmieszany z (*unvermischt mit*) doświadczeniem: przeciwieństwo »zmieszanego«.

II. = wykraczający poza zakres doświadczenia (= transcendentny): przeciwieństwo »immanentnego«.”¹⁰⁶

Vaihinger wprowadza tu jeszcze inne znaczenie słowa **czysty**, znaczenie, które nie zostało w naszych rozważaniach objaśnione: **czysty** w tym znaczeniu to tyle, co **niezmieszany z doświadczeniem**. To, co **czyste** w znaczeniu **niezależne od doświadczenia**, dopuszcza bowiem jeszcze zróżnicowanie na to, co absolut-

¹⁰³ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 11/B 25.

¹⁰⁴ Ibidem, B 19—23; A 711/B 739.

¹⁰⁵ Zob. H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“...*, Bd. 1, s. 453—456.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 456.

nie niezależne od doświadczenia, i to, co niezmieszane z doświadczeniem. W dalszych rozważaniach zawartych w tym rozdziale zastanowimy się, na czym polega czystość właściwa temu, co niezmieszane z doświadczeniem, i w jakiej pozostaje ona relacji do czystości w sensie absolutnej niezależności od doświadczenia.

Czystość a nie-czystość poznania

Według Kanta pojęcie **poznania *a priori*** jest wprawdzie równoznaczne z pojęciem **poznania absolutnie niezależnego od doświadczenia**, ale nie jest równoznaczne z pojęciem **poznania absolutnie czystego**. Innymi słowy, absolutna niezależność od doświadczenia nie musi iść w parze z absolutną czystością. Kant bowiem zalicza do sądów *a priori*, czyli sądów niezależnych od wszelkiego doświadczenia, również te, w których występują pojęcia empiryczne, np. pojęcie *zmiany*. „Spośród [...] poznań *a priori* czystymi nazywamy te, które nie mają żadnej domieszki empirycznej. Tak np. twierdzenie: »Każda zmiana ma swą przyczynę« jest twierdzeniem *a priori*, jednakże nie jest czystym twierdzeniem, ponieważ »zmiana« jest to pojęcie, które może być wysnute tylko z doświadczenia.”¹⁰⁷ Dwie strony dalej Kant jednak przytacza zdanie: **każda zmiana ma przyczynę**, jako przykład czystego poznania *a priori*¹⁰⁸. Czyż nie jest to ewidentna sprzeczność? Zarzut takiej sprzeczności — jak już zaznaczyliśmy we wstępie do niniejszej pracy — postawił Kantowi anonimowy recenzent *Krytyki czystego rozumu*¹⁰⁹. Przypomnijmy, że sam Kant w rozprawie *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (O użytku zasad teleologicznych w filozofii)* zarzut ten odparł w następujący sposób: „W Leipz.(iger) gel.(ehrte) Zeitung nr 94 z roku 1787 zwraca się uwagę na bezpośrednią sprzeczność tego, co znajduje się w Krytyce..., wyd. 1787, wstęp str. 3 w. 7, z tym, co następuje zaraz potem na str. 5 w. 1 i 2. W pierwszym z tych miejsc napisałem: spośród poznań *a priori* czystymi nazywamy te, które nie mają żadnej domieszki empirycznej, a jako przykład przeciwieństwa podałem zdanie: każda zmiana ma swą przyczynę. Natomiast na str. 5 przytaczam to samo zdanie jako przykład czystego poznania *a priori*, tzn. takiego,

¹⁰⁷ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 3. W oryginalne fragment ten brzmi: „Von den Erkenntnissen *a priori* heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. So ist z.B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz *a priori*, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.”

¹⁰⁸ Ibidem, B 5.

¹⁰⁹ Anonymus: *Rezension der 2. Aufl. der „Kritik der reinen Vernunft“*. „Neue Leipziger Gelehrte Zeitungen“ 94. Stück (11.8.1787), s. 1491—1492.

które jest niezależne od wszelkiego doświadczenia — mamy tu dwa znaczenia słowa czysty, z których jednak w całym dziele posługuję się tylko drugim.”¹¹⁰

W przytoczonym tekście Kant odróżnia zatem — skomentujmy jeszcze raz odpowiedź myśliciela z Królewca na zarzut anonimowego recenzenta — dwa znaczenia słowa **czysty**. W szerszym znaczeniu słowo **czysty** znaczy **niezależny od wszelkiego doświadczenia**. W tym znaczeniu wszelkie poznanie *a priori* jest czyste. Natomiast w węższym znaczeniu czystymi są tylko te poznania, które nie zawierają żadnej domieszki empirycznej, a w konsekwencji słowo **czysty** w tym znaczeniu oznacza **niezmieszany**, tzn. **przeciwieństwo zmieszanego, nie-czystego**. Jeśli chodzi o aprioryczne przedstawienia, które już scharakteryzowaliśmy, tzn. formy naoczności i kategorie intelektu, to te dwa znaczenia słowa **czysty** się zbiegają. Przedstawienia te bowiem są nie tylko niezależne od doświadczenia, ale również nie zawierają żadnej domieszki empirycznej. Natomiast w wypadku sądów niezależność od doświadczenia nie musi iść w parze z czystością od domieszki empirycznej¹¹¹. Intencją przytoczonej tu wypowiedzi Kanta jest właśnie dopuszczenie możliwości istnienia sądów *a priori*, które są niezależne od wszelkiego doświadczenia, tzn. są czyste w szerszym znaczeniu, a mimo to zawierają domieszkę empiryczną, czyli nie są czyste w znaczeniu węższym. Takim sądem jest właśnie zdanie **każda zmiana ma swą przyczynę**. Poznanie wyrażone w tym zdaniu jest bowiem poznaniem niezależnym od wszelkiego doświadczenia, czystym w szerszym sensie, tzn. stanowi przeciwieństwo poznania empirycznego, ale zawiera domieszkę empiryczną i dlatego nie jest czyste w węższym sensie.

Według Kanta zatem, wszystkie sądy *a priori* są sądami czystymi w szerszym sensie, ponieważ są **absolutnie** niezależne od wszelkiego doświadczenia i jako takie stanowią przeciwieństwo sądów *a posteriori*. Sądy *a priori* Kant **następnie** dzieli na czyste w węższym znaczeniu, tj. pozbawione domieszki empirycznej i nie-czyste (zmieszane), a w konsekwencji — jak już zasygnalizowaliśmy we wstępie do naszych rozważań — przeciwieństwo czystego i nie-czystego poznania *a priori* jest zorientowane na węższe znaczenie słowa **czysty**. Inaczej mówiąc, podział sądów na czyste i nie-czyste (zmieszane) przebiega **wewnątrz** absolutnego *a priori*. Dlatego różnicy między czystym a nie-czystym *a priori* nie można potraktować jako różnicy między absolutnym a względnym *a priori*¹¹². W jakim jednak sensie sąd może zawierać domieszkę empiryczną, a mimo to być sądem absolutnie niezależnym od doświadczenia?

¹¹⁰ I. Kant: *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe...*, Bd. 8, s. 183—184. Polski przekład: I. Kant: *O użytku zasad teleologicznych w filozofii*. Tłum. D. Pakalski. W: I. Kant: *Pisma teleologiczne*. Red. J. Rollewski, M. Żelazny. Toruń 2000, s. 39.

¹¹¹ Zob. H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*..., Bd. 1, s. 213.

¹¹² Zob. *ibidem*, s. 195—196, 211—213.

Zauważmy, że zanim Kant dzieli poznanie *a priori* na czyste i nie-czyste, daje negatywną charakterystykę poznania *a priori* w ogóle, mówiąc nie tylko o jego niezależności od doświadczenia, ale również o niezależności od podmiotów zmysłów (*Eindrücke der Sinne*): „Jest to [...] co najmniej pytanie wymagające bliższego zbadania i nie dające się załatwić od razu na pierwszy rzut oka: czy istnieje tego rodzaju poznanie niezależne od doświadczenia, a nawet od wszelkich podmiotów zmysłów (*ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntnis gebe*)? Poznania takie nazywamy [poznaniem] *a priori* i odróżniamy je od poznania empirycznych, które źródło swe mają *a posteriori*, mianowicie w doświadczeniu.”¹¹³ Nasuwa się pytanie: Czy wszelkie poznanie *a priori* jest niezależne nie tylko od doświadczenia, ale również od podmiotów zmysłów? Aby odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, musimy najpierw określić status podmiotów zmysłowych w teorii poznania Kanta.

Mówiąc o podmiotach zmysłów (*Eindrücke der Sinne, impressio*), Kant ma na uwadze wrażenia (*Empfindung, sensatio*), a wrażenia — jak już zaznaczyliśmy — stanowią materię zjawiska¹¹⁴. Wrażenia zmysłowe mają przy tym dwa aspekty: subiektywny i obiektywny. Z jednej strony wrażenie jest modyfikacją umysłu i ma jedynie wartość podmiotową: „Percepcja, która dotyczy jedynie podmiotu jako modyfikacja jego stanu — to wrażenie (*sensatio*), percepcja przedmiotowa jest poznaniem (*cognitio*).”¹¹⁵ Wrażenie zatem zostaje przeciwstawione poznaniu. Z drugiej strony wrażenie jest tym, co wywołuje w nas przedmiot, gdy pobudza naszą zmysłowość, i jako takie „zakłada rzeczywistą obecność przedmiotu”¹¹⁶. Te dwa aspekty wrażenia Kant odróżnia już w swej dysertacji: „[...] wrażenie, które stanowi materię przedstawienia zmysłowego, wprawdzie wskazuje na obecność czegoś, co jest dostępne zmysłom, jednak pod względem swej jakości zależy [ono] od natury podmiotu [...]”¹¹⁷ W dysertacji myśliciel z Królewca rozróżnia wrażenie (*sensatio*), zjawisko (*apparentia*) i doświadczenie (*experientia*)¹¹⁸. *Sensatio* to pojedyncze wrażenia, stanowiące materię poznania zmysłowego. *Apparentia* to wrażenia uporządkowane zgodnie z prawami zmysłowej koordynacji¹¹⁹. Natomiast na *experientia* składają się uporządkowane w system zjawiska. O ile zjawisko jest określone jako to, co w poznaniach zmysłowych poprzedza logiczne użycie intelektu, o tyle

¹¹³ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., B 2.

¹¹⁴ Ibidem, A 20/B 34. Zob. H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft”*..., Bd. 2, s. 27, 56, 109.

¹¹⁵ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 320/B 376—377.

¹¹⁶ Ibidem, A 50/B 74.

¹¹⁷ I. Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii*..., s. 393 (147).

¹¹⁸ Ibidem, s. 393—394 (147—149).

¹¹⁹ W *Krytyce czystego rozumu* (A 20/B 34) zjawisko jest określone jako połączenie wrażeń i form zmysłowości.

doświadczenie angażuje intelekt, który logicznie porządkuje dane naoczne już ustrukturuwane za sprawą form zmysłowej koordynacji. „Od zjawiska do doświadczenia nie prowadzi zatem żadna inna droga, jak tylko zastanawianie się zgodne z logicznym użyciem intelektu.”¹²⁰ Podział na wrażenie, zjawisko i doświadczenie ściśle odpowiada późniejszemu rozróżnieniu między wrażeniem, spostrzeżeniem i doświadczeniem; rozróżnieniu, którym Kant posługuje się między innymi w *Krytyce czystego rozumu*¹²¹. W *Krytyce...* określa on spostrzeżenie jako empiryczną świadomość. „Spostrzeżenie jest świadomością empiryczną, tj. taką, w której występuje jednocześnie wrażenie. Zjawiska jako przedmioty spostrzegania nie są czystymi (wyłącznie formalnymi) danymi naocznymi, jak przestrzeń i czas (te bowiem same dla siebie nie dadzą się wcale spostrzec). Prócz naoczności zawierają więc w sobie jeszcze pewne materiały do utworzenia jakiegoś przedmiotu w ogóle (materiał, przez który zostaje przedstawione coś istniejącego w przestrzeni lub w czasie), tzn. realny czynnik wrażenia, a więc tylko podmiotowego przedstawienia, dzięki któremu jedynie można sobie uświadomić, że podmiot jest pobudzony, a które odnosimy do przedmiotu w ogóle.”¹²² W *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* wrażenie jest określone jako to, co empiryczne w spostrzeżeniu, natomiast to, co w nim nieempiryczne, stanowią czyste formy naoczności¹²³. W spostrzeżeniu zatem mają udział zarówno wrażenia, jak i formy naoczności. Z kolei doświadczenie jest „pierwszym wytworem, którego dostarcza nasz intelekt, opracowując surowy materiał wrażeń zmysłowych”¹²⁴. Jako pierwszy wytwór intelektu doświadczenie stanowi syntezę spostrzeżeń, syntezę, która dokonuje się za sprawą czystych pojęć (kategorii)¹²⁵. Będąc materią poznania zmysłowego, są więc wrażenia sensualistyczną podstawą zarówno spostrzeżeń, jak i doświadczenia.

Nie ulega wątpliwości, że poznanie empiryczne pozostaje zależne od wrażeń zmysłowych, które stanowią jego materię. Poznanie empiryczne jest poznaniem, które ma swe źródło w doświadczeniu, a jeżeli jest zależne od doświadczenia, to musi być zależne od wrażeń zmysłowych. Zdaniem Konrada Cramera, autora rozprawy: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori* — bezwzględnie prawdziwym zdaniem jest zdanie: „Jeżeli jakieś poznanie jest zależne od doświadczenia, to poznanie to jest zależne od podniet zmy-

¹²⁰ I. Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis...*, s. 394 (149).

¹²¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 166—181/B 207—224.

¹²² Ibidem, B 207.

¹²³ „Das Empirische [...] in der Wahrnehmung, die Empfindung oder der Eindruck (*impressio*), ist die Materie der Anschauung [...]” I. Kant: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 20. Berlin 1942, s. 266.

¹²⁴ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 1.

¹²⁵ Ibidem, B 218—219.

słów.”¹²⁶ Z tego zdania wynika logicznie (na zasadzie $[p \rightarrow q] \equiv [\sim q \rightarrow \sim p]$) zdanie: „Jeżeli jakieś poznanie nie jest zależne od podmiot zmysłów, to poznanie to nie jest zależne od doświadczenia.”¹²⁷ Z tych dwóch zdań nie wynika jednak logicznie zdanie: „Jeżeli jakieś poznanie jest zależne od podmiot zmysłów, to poznanie to jest zależne od doświadczenia.”¹²⁸ Brak takiego logicznego przejścia skłania do postawienia pytania: Czy zależność poznania od podmiot zmysłów (wrażeń) musi być oznaką jego empiryczności?

Konrad Cramer podkreśla, że złożone wyrażenie, „niezależne od doświadczenia, a nawet od wszelkich podmiot zmysłów” (*von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängig*), które występuje w przytoczonym negatywnym określeniu pojęcia **poznania *a priori***, dopuszcza trzy interpretacje¹²⁹. W myśl pierwszej poznanie jest poznaniem *a priori* tylko wówczas, gdy pozostaje niezależne nie tylko od doświadczenia, ale również od wrażeń zmysłowych. Innymi słowy, w ramach tej interpretacji wyrażenie **niezależne od doświadczenia, a nawet od wszelkich podmiot zmysłów**, za którego pomocą Kant charakteryzuje poznanie *a priori*, oznacza **niezależne nie tylko od doświadczenia, ale również od wszelkich podmiot zmysłów**¹³⁰. Interpretacja ta wyklucza z zakresu poznania *a priori* takie poznania, które byłyby niezależne od doświadczenia, ale zależne od podmiot zmysłów. Poznania takie jednak nie zostają w myśl tej interpretacji wykluczone z zakresu poznania w ogóle. Zdaniem Cramera, jedynie spostrzeżenie mogłoby pretendować do takiego poznania¹³¹. Spostrzeżenie bowiem zależy od wrażeń zmysłowych, ale nie jest ono doświadczeniem, ponieważ doświadczenie jest koniecznym powiązaniem spostrzeżeń. Spostrzeżenie jednak nie jest jeszcze poznaniem. Poznanie bowiem — według Kanta — polega na odniesieniu danych przedstawień do przedmiotu, a spostrzeżenia zawierają wprawdzie „materiały do utworzenia jakiegoś przedmiotu w ogóle”¹³², ale same nie odnoszą się do przedmiotu. Dlatego spostrzeżenie jest wprawdzie empiryczną świadomością, ale nie jest jeszcze empirycznym poznaniem. Poznaniem empirycznym staje się dopiero doświadczenie, które stanowi syntezę spostrzeżeń (syntezę wielości empirycznej naoczności), syntezę, dzięki której dane spostrzeżenia uzyskują odniesienie do przed-

¹²⁶ „Wenn eine Erkenntnis von Erfahrung abhängig ist, dann ist diese Erkenntnis von Eindrücken der Sinne abhängig.” K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Heidelberg 1985, s. 19.

¹²⁷ „Wenn eine Erkenntnis nicht von Eindrücken der Sinne abhängig ist, dann ist diese Erkenntnis nicht von der Erfahrung abhängig.” Ibidem.

¹²⁸ „Wenn eine Erkenntnis von Eindrücken der Sinne abhängig ist, dann ist diese Erkenntnis von Erfahrung abhängig.” Ibidem.

¹²⁹ Ibidem, s. 19—27.

¹³⁰ Ibidem, s. 19—21.

¹³¹ Ibidem, s. 21.

¹³² I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 166/B 207.

miotu zmysłów¹³³. Z tego wynikałoby, że założenie istnienia poznań, które są niezależne od doświadczenia, ale są zależne od podmiotów zmysłów, jest założeniem pustym¹³⁴. I to stanowi najistotniejszy mankament pierwszej interpretacji negatywnego określenia pojęcia **poznania *a priori***.

Druga interpretacja unika trudności, jakie implikuje pierwsza, wykluczając z zakresu poznań w ogóle takie poznania, które byłyby niezależne od doświadczenia, ale zależne od podmiotów zmysłów. W ramach tej interpretacji poznanie „jest *tylko wówczas (nur dann)* niezależne od doświadczenia, gdy jest niezależne od wszelkich podmiotów zmysłów”¹³⁵. Zgodnie z tą interpretacją, koniunkcja wyrażen **niezależne od doświadczenia i niezależne od podmiotów zmysłów** jest potraktowana jako tautologiczne połączenie wyrażen równoznacznych. Dlatego wyrażenie **niezależne od doświadczenia, a nawet (*und selbst*) od wszelkich podmiotów zmysłów** oznacza **niezależne od doświadczenia, to znaczy (*das heißt*) od wszelkich podmiotów zmysłów**¹³⁶. Interpretacja ta zapoznaje jednak swoiste znaczenie wskaźnika zespolenia **a nawet**, czyniąc zeń synonim wyrażenia **to znaczy**. Dlatego z hermeneutycznego punktu widzenia jest ona problematyczna.

Trudności tych dwóch interpretacji negatywnego określenia pojęcia **poznania *a priori*** wynikają z tego, że nie dopuszczają one w ramach poznania *a priori* zróżnicowania na poznania czyste i nie-czyste, identyfikując poznanie *a priori* w ogóle z poznaniem czystym w węższym sensie słowa **czysty**. O ile pierwsza interpretacja wyklucza możliwość istnienia poznań *a priori*, które są niezależne od doświadczenia, ale nie są niezależne od podmiotów zmysłów, nie wykluczając jednak takich poznań z zakresu poznań w ogóle, o tyle w ramach drugiej interpretacji pojęcie **poznania**, które jest niezależne od doświadczenia, a zarazem zależne od wrażeń zmysłowych, stanowi wewnętrzną sprzeczność.

Zdaniem Cramera, jedynie trzecia interpretacja negatywnego określenia pojęcia *a priori* pozwala uniknąć trudności, jakie implikują dwie poprzednie. Interpretację tę Cramer formułuje następująco: „Poznanie, które jest niezależne od doświadczenia, nie jest już z tej przyczyny niezależne od wszelkich podmiotów zmysłów, a poznanie, które jest wprawdzie niezależne od doświadczenia, ale nie jest niezależne od wszelkich podmiotów zmysłów, nie jest już z tego powodu poznaniem *a posteriori*.”¹³⁷ W ramach takiej interpretacji wyrażenie

¹³³ „Doświadczenie jest poznawaniem empirycznym, tj. poznawaniem, które określa przedmiot przez spostrzeżenia. Jest ono więc syntezą spostrzeżeń, która sama nie jest zawarta w spostrzeżeniu, lecz zawiera w jednej świadomości syntetyczną jedność tego, co w nim różnorodne. Jedność ta stanowi to, co istotne w poznaniu przedmiotów zmysłów, tj. w doświadczeniu (nie zaś w samej tylko naoczności lub we wrażeniu zmysłów).” Ibidem, B 218–219.

¹³⁴ K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 21.

¹³⁵ Ibidem, s. 24.

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ „Eine Erkenntnis, die von der Erfahrung unabhängig ist, ist nicht schon deswegen von allen Eindrücken der Sinne unabhängig, und eine Erkenntnis, die zwar von der Erfahrung, aber

a nawet od wszelkich podniet zmysłów niezależne „posiada funkcję specyfikującą nie dla zakresu poznań *a priori*, ale wewnątrz tego zakresu”¹³⁸. Ta interpretacja nie przeczy, że istnieją poznania *a priori*, które są niezależne od doświadczenia, a zarazem niezależne od wrażeń zmysłowych, ale — w przeciwieństwie do poprzednich — nie wyklucza ona z zakresu poznań *a priori* takich poznań, które są wprawdzie niezależne od doświadczenia, ale nie są niezależne od wrażeń zmysłowych. I właśnie takie poznania są nie-czystymi poznaniem *a priori*. Z tego wynika, że nie-czyste poznania *a priori* zawierają domieszkę empiryczną w tym sensie, że są zależne od wrażeń zmysłowych, a w konsekwencji zależność od wrażeń zmysłowych nie musi być oznaką empiryczności poznania.

Czyste i nie-czyste a analityczne i syntetyczne

Według Kanta, poznanie wyraża się w sądach, a w konsekwencji pytanie o możliwość czystych i nie-czystych poznań *a priori* wiąże się nierozdzielnie z pytaniem o możliwość odnośnych sądów. Dlatego przedstawimy teraz Kantowską klasyfikację sądów *a priori* i spróbujemy określić jej kryteria.

Komentując Kantowski podział sądów *a priori*, Vaihinger zwraca uwagę na fakt, że Kant we *Wstępie do Krytyki czystego rozumu* dzieli najpierw sądy wedle dwóch kryteriów: pochodzenia i treści. Pod względem pochodzenia sądy dzielą się na relatywnie i absolutnie aprioryczne, te ostatnie zaś zostają znowu podzielone pod względem treści na czysto aprioryczne i nie-czyste (zmieszane)¹³⁹. Jeżeli chodzi o pochodzenie sądów, to mamy na uwadze sposób, w jaki sąd powstaje. Sąd wyprowadzony z ogólnej, ale empirycznej reguły jest — jak zaznaczyliśmy — sądem relatywnie apriorycznym, tj. sądem *a priori* w niewłaściwym sensie. Taki sąd bowiem nie jest absolutnie niezależny od wszelkiego doświadczenia, a zatem nie spełnia wymogu ścisłej ogólności i apodyktycznej konieczności, stawianego sądom *a priori*, i jako taki w generalnym podziale sądów wchodzi w zakres sądów *a posteriori*, mówiąc ściśle, ogólnych (a nie jednostkowych) sądów *a posteriori*. Jeżeli natomiast sąd wypływa z czystego rozumu, to jest on sądem absolutnie apriorycznym, sądem czystym w szerszym sensie (sądem *a priori* we właściwym sensie). Sądy absolutnie aprioryczne

nicht von allen Eindrücken der Sinne unabhängig ist, ist nicht schon deswegen eine Erkenntnis *a posteriori*.” Ibidem, s. 26.

¹³⁸ Ibidem, s. 25.

¹³⁹ H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*..., Bd. 1, s. 195.

dopuszczają z kolei zróżnicowanie z punktu widzenia treści na czyste (w węższym sensie) i nie-czyste. W tym wypadku chodzi o charakter elementów pojęciowych, które stanowią sąd absolutnie aprioryczny¹⁴⁰. Jeżeli wszystkie pojęcia występujące w takim sądzie pochodzą z czystego rozumu, to sąd ten jest sądem czystym w węższym sensie, tzn. nie zawiera żadnej domieszki empirycznej. Jeżeli natomiast jakiś element pojęciowy występujący w sądzie *a priori* ma charakter empiryczny, to sąd jest wprawdzie sądem niezależnym od doświadczenia, ale zmieszany (nie-czystym). W wypadku sądów czystych (w węższym sensie) „nie tylko forma powiązania [...] jest niezależna od doświadczenia, ale [...] również żaden człon powiązanej treści nie ma empirycznego pochodzenia”¹⁴¹. Z kolei nie-czysty sąd *a priori* to taki sąd, w którym samo powiązanie pojęć (predykcja) jest wprawdzie niezależne od doświadczenia, ale nie wszystkie występujące w nim pojęcia są pojęciami *a priori*.

Zarówno czyste, jak i nie-czyste sądy *a priori* mogą być albo sądami analitycznymi, albo syntetycznymi. Dalszy podział sądów *a priori* prowadzi do wyróżnienia sądów analitycznych i syntetycznych. Myśliciel z Królewca w *Prolegomenach* zaznacza wprawdzie, że różnica między sądami analitycznymi a sądami syntetycznymi jest również różnicą pod względem treści, ale kryterium tej klasyfikacji zostało zaczerpnięte ze struktury logicznej samych sądów¹⁴². Sądy bowiem dzielą się na analityczne i syntetyczne ze względu na stosunek pojęcia podmiotu do predykatu. Scharakteryzujemy bliżej różnicę między sądami analitycznymi a sądami syntetycznymi.

Sąd analityczny to taki sąd, w którym orzecznik jest pomyślany w pojęciu podmiotu i może być z niego wyprowadzony na drodze analizy czysto pojęciowej, bez uciekania się do pomocy naoczności¹⁴³. Natomiast sąd syntetyczny jest sądem, którego orzecznik nie jest pomyślany w pojęciu podmiotu, lecz połączony z nim za pośrednictwem naoczności i nie może być z niego wyprowadzony w ramach żadnej analizy czysto pojęciowej¹⁴⁴. Dlatego sądy analityczne nie wymagają odniesienia do naoczności i są jedynie sądami objaśniającymi pojęcia, natomiast sądy syntetyczne nie są możliwe bez odniesienia do naoczności i jako takie dotyczą nie samych tylko pojęć, lecz przedmiotów doświadczenia.

Jeżeli zatem chodzi o sąd analityczny, to jego prawdziwość można wykazać za pomocą analizy czy rozbioru pojęć w nim występujących. Najwyższą zasadą sądów analitycznych jest zasada sprzeczności, ponieważ nie można zaprzeczyć prawdziwości tych sądów, nie wklajając się w sprzeczność. Zasada

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Ibidem, s. 212.

¹⁴² I. Kant: *Prolegomena...*, s. 266 (21), § 2 a.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 398. Zob. A. Ros: *Kants Begriff der synthetischen Urteile a priori*. „Kant-Studien” 1991, Jg. 82, s. 158–163.

sprzeczności stanowi przy tym nie tylko warunek konieczny, ale również wystarczający prawdziwości sądów analitycznych. „Z zasady tej można [...] zrobić użytek pozytywny, tj. nie tylko wyrugować fałszywość i błąd (o ile ten polega na sprzeczności), lecz także poznać prawdę. Jeżeli bowiem sąd jest analityczny, to bez względu na to, czy jest przeczący, czy twierdzący, prawdziwość jego musi się zawsze móc dać dostatecznie poznać przy pomocy zasady sprzeczności. Albowiem co do tego, co w poznaniu przedmiotu już tkwi jako jego pojęcie i jest jako takie pomyślane, zawsze słusznie zaprzecza się jego przeciwieństwo. Natomiast samo to pojęcie musimy o nim z koniecznością stwierdzić, gdyż jego przeciwieństwo zaprzeczałoby przedmiotowi.”¹⁴⁵ W wykładach z logiki Kanta, które zredagował i wydał w 1800 roku Gottlob Benjamin Jäsche, sądy analityczne są następująco określone: „Identyczność pojęć w sądach analitycznych może być albo wyraźna (*explicita*), albo niewyraźna (*implicita*).”¹⁴⁶ W pierwszym wypadku sądy analityczne są tautologiczne, w drugim są sędami wyjaśniającymi (*Erläuterungsurteile*). Należy tu zwrócić uwagę na to, że tylko w wykładach z logiki tautologie zostały nazwane sędami analitycznymi. W pozostałych tekstach Kant zaznacza, że jedynie sądy wyjaśniające zasługują na miano sądów analitycznych. Zdaniem Hansa U. Hoche, myśliciel z Królewca określał sądy analityczne mianem sądów wyjaśniających z pełną świadomością, tzn. mając na uwadze to, że w takich sądach zawieranie się orzecznika w pojęciu podmiotu jest niewyraźne i może być wykazane dopiero przez rozbiór, analizę pojęć¹⁴⁷. Posługując się takim pojęciem sądu analitycznego, sam Kant w *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* wykluczył tautologie *expressis verbis* z zakresu sądów analitycznych¹⁴⁸. Mówiąc o sądach analitycznych, Kant zatem — co podkreśla Vaihinger — nie ma na uwadze sądów absolutnie identycznościowych (tautologii), lecz sądy relatywnie identycznościowe, tzn. takie, których pojęcia pozostają w stosunku częściowej identyczności¹⁴⁹.

¹⁴⁵ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 151/B 190—191.

¹⁴⁶ „Die Identität der Begriffe in analytischen Urtheilen kann entweder eine ausdrückliche (*explicita*) oder eine nicht-ausdrückliche (*implicita*) sein.” I. Kant: *Logik...*, s. 111, §37.

¹⁴⁷ H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis...*, s. 10—11.

¹⁴⁸ „Urtheile sind nämlich analytisch, wenn ihr Prädikat nur dasjenige klar (*explicite*) vorstellt, was in dem Begriffe des Subjects, obzwar dunkel (*implicit*), gedacht war; z.B. ein jeder Körper ist ausgedehnt. Wenn man solche Urtheile identische nennen wollte, so würde man nur Verwirrung anrichten; denn dergleichen Urtheile tragen nichts zur Deutlichkeit des Begriffs her, wozu doch alles Urtheilen abzuwecken muß, und heißen daher leer; z.B. eine jeder Körper ist ein körperliches (mit einem andern Wort, materielles) Wesen. Analytische Urtheile gründen sich zwar auf der Identität, und können darin aufgelöset werden, aber sie sind nicht identisch, denn sie bedürfen der Zergliederung und dienen dadurch zur Erklärung des Begriffs; da hingegen durch identische, *idem per idem*, also gar nicht erklärt werden würde.” I. Kant: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik...*, s. 322.

¹⁴⁹ H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“...*, Bd. 1, s. 254—256.

Sąd analityczny jest więc poznaniem na podstawie samych tylko pojęć i jako taki jest zawsze sądem *a priori*: jego prawdziwość można w pełni racjonalnie wykazać w obrębie sfery czysto pojęciowej, bez odwoływania się do doświadczenia. Sądy analityczne mogą być przy tym albo czyste, albo nie-czyste. Czyste nie zawierają pojęć empirycznych, natomiast nie-czyste takie pojęcia zawierają. Jeżeli bowiem zasada sprzeczności jest źródłem prawdziwości sądów analitycznych, to nie ma żadnego znaczenia, czy pojęcia, które w nich występują, są pojęciami empirycznymi, czy też nie. „Wszystkie sądy analityczne opierają się całkowicie na zasadzie sprzeczności i są co do swej natury poznaniem *a priori*, niezależnie od tego, czy pojęcia stanowiące ich materię są empiryczne, czy też nie.”¹⁵⁰ Sąd: **wszystkie ciała są rozciągłe**, który Kant podaje jako przykład sądu analitycznego, jest nie-czystym sądem analitycznym, ponieważ występuje w nim empiryczne pojęcie **ciała**. Natomiast czystymi sądami analitycznymi są definicje czystych pojęć, tj. definicje zarówno pojęć matematycznych (np. **całość jest większa od swej części**), jak i kategorii (np. **substancją jest to, co istnieje tylko jako podmiot**)¹⁵¹.

W *Logice* Kant pisze: „Zdania syntetyczne poszerzają nasze poznanie *materialiter*, zdania analityczne jedynie *formaliter*.”¹⁵² Sądy syntetyczne poszerzają nasze poznanie *materialiter*, ponieważ ich prawdziwość może zostać wykazana nie tylko na podstawie zasady sprzeczności, ale również przez odwołanie się do naoczności. Kant twierdzi, że „każde syntetyczne rozwiązanie domaga się [...] naoczności”¹⁵³, bo to właśnie naoczność przekształca analizę w syntezę. Naoczność może być przy tym — jak wiemy — albo czysta, tzn. niezmieszana ani z doświadczeniem, ani z tym, co pochodzi od wrażenia, albo empiryczna, stanowiąca zmieszanie formy i materii (wrażeń). Naoczność empiryczna warunkuje możliwość sądów syntetycznych *a posteriori*, ponieważ w takich sądach zarówno podmiot, jak i orzecznik są pojęciami empirycznymi. Podanym przez Kanta przykładem sądu syntetycznego *a posteriori* jest zdanie: **wszystkie ciała są ciężkie**¹⁵⁴. W sądzie tym występują jedynie pojęcia empiryczne. Zarówno bowiem pojęcie **ciała**, jak i pojęcie **ciężkości** są pojęciami empirycznymi. Wszystkie sądy syntetyczne *a posteriori* są sądami nie-czystymi. Mają one bowiem źródło w doświadczeniu, a jeżeli są zależne od doświadczenia, to muszą być również zależne od wrażeń zmysłowych. Kant twierdzi, że „możliwość zdań syntetycznych *a posteriori*, tj. takich, które czerpie się z doświadczenia, [...] nie wymaga żadnego specjal-

¹⁵⁰ I. Kant: *Prolegomena...*, s. 267 (21—22), § 2 b.

¹⁵¹ Ibidem, s. 269, 273 (25, 28), § 2 c. Na ten temat zob. K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 46—56.

¹⁵² „Die synthetischen Sätze vermehren das Erkenntniss *materialiter*, die analytischen bloss *formaliter*.” I. Kant: *Logik...*, s. 111, § 36.

¹⁵³ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 398.

¹⁵⁴ Ibidem, A 7/B 11.

nego objaśnienia”¹⁵⁵. Wbrew temu, co autor *Krytyki*... mówi *explicite*, możliwość sądów syntetycznych *a posteriori* nie jest jednak całkowicie bezproblemowa. Zdaniem Vaihinger, sądy te wymagają również krytycznego uzasadnienia. Autor komentarza do *Krytyki czystego rozumu* dowodzi, że pytanie, „jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori*?”, należy uzupełnić pytaniem, „jak są możliwe sądy syntetyczne *a posteriori*? ”¹⁵⁶. Spróbujmy odpowiedzieć na to ostatnie pytanie.

Kant rozróżnia dwa rodzaje sądów *a posteriori*: sądy spostrzeżeniowe (*Wahrnehmungsurteile*) i sądy doświadczeniowe (*Erfahrungsurteile*). Myśliciel z Królewca posługuje się tym rozróżnieniem w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* (w rozdziale zatytułowanym *Transcendentalna dedukcja czystych pojęć intelektu*) oraz w *Prolegomenach*¹⁵⁷. Sąd spostrzeżeniowy (np. **jeśli dzwigram jakieś ciało, to czuję ucisk ciężkości**) wyraża powiązanie spostrzeżeń w jedności empirycznej świadomości. W takim sądzie synteza przedstawień dokonuje się na zasadzie prawideł psychologicznego kojarzenia. Dlatego sąd spostrzeżeniowy informuje jedynie o subiektywnym stanie umysłu jakiegoś podmiotu i jako taki jest ważny dla tegoż podmiotu, a nie dla każdego podmiotu, w konsekwencji więc nie ma ważności przedmiotowej. „Że w pokoju jest ciepło — pisze Kant, charakteryzując sądy spostrzeżeniowe — że cukier jest słodki, piołun zaś wstrętny, są to sądy ważne tylko podmiotowo. Nie wymagam wcale, abym był zawsze tego zdania, lub żeby każdy inny człowiek był tego samego zdania, co ja. Sądy te wyrażają tylko pewien stosunek dwóch wrażeń do tego samego podmiotu, mianowicie do mnie samego, a i to tylko w moim obecnym stanie spostrzegania, i dlatego też nie mają one posiadać ważności dla przedmiotu.”¹⁵⁸

Sądy spostrzeżeniowe nie są jednak sądami we właściwym sensie. Przypomnijmy Kantowską definicję sądu: „[...] sąd to nic innego, jak tylko sposób doprowadzania danych poznań do przedmiotowej jedności apercepcji.”¹⁵⁹ Z tej definicji wynika, że synteza przedstawień dokonująca się w sądach zakłada odniesienie do **transcendentalnej** jedności apercepcji, będącej warunkiem wszelkiego powiązania przedmiotowo ważnego. Jeżeli teraz weźmiemy pod uwagę to, że sądy spostrzeżeniowe stanowią jedynie kombinację spostrze-

¹⁵⁵ I. Kant: *Prolegomena*..., s. 275 (35), § 5.

¹⁵⁶ H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*..., Bd. 1, s. 353.

¹⁵⁷ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., B 141—142; I d e m: *Prolegomena*..., s. 297—299 (71—74), § 18—19. Na temat podziału sądów empirycznych na spostrzeżeniowe i doświadczeniowe zob. G. Prauss: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*. Berlin 1971, s. 102—197.

¹⁵⁸ I. Kant: *Prolegomena*..., s. 299 (73—74), § 19.

¹⁵⁹ W oryginale definicja ta brzmi: „[...] ein Urteil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen.” I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., B 141.

żeń, która ma podstawę w świadomości **empirycznej**, stanie się jasne, że nie spełniają one tej definicji sądu, a w konsekwencji nie są sędami we właściwym sensie. Sędami w ścisłym sensie sęd jedynie sęd przedmiotowo wężne, należące do transcendentalnej świadomości (jedności apercepcji). Wszelki sęd przedmiotowo wężny, bez względu na to, czy jest sędem *a priori*, czy też *a posteriori*, zakłada zatem syntezę dokonującą się w transcendentalnej jedności apercepcji. To właśnie dzięki odniesieniu danych przedstawień do transcendentalnej jedności apercepcji sęd spostrzeżeniowy, mający jedynie wężność podmiotową: **jeżeli dźwigam jakieś ciało, to czuję ucisk ciężkości**, może być przekształcony w sęd doświadczeniowy, przedmiotowo wężny: **ciało jest ciężkie**¹⁶⁰.

Nie ulega wątpliwości, że synteza przedstawień, jaką implikuje sęd doświadczeniowy, ma charakter syntezy empirycznej. Wszak powiązanie przedstawień w takim sędzie jest przypadkowym faktem, ponieważ nie ma konieczności w tym, że przedstawienia występują w takich właśnie a nie innych konstelacjach, ale powiązanie to nie jest dowolne. W sędzie doświadczeniowym bowiem nie można łączyć przedstawień, które nie mają z sobą nic wspólnego. To ograniczenie dowodzi, że synteza empiryczna dokonująca się w sędzie doświadczeniowym zakłada syntezę *a priori*, właściwą transcendentalnej jedności apercepcji. Innymi słowy, wiedza empiryczna nie może się ugruntować sama przez się. Dlatego Kant nie tylko przeciwstawia poznanie aprioryczne poznaniu empirycznemu, ale również traktuje pierwsze jako warunek drugiego¹⁶¹.

W *Logice* myśliciel z Królewca twierdzi, że empiryczne pojęcia ogólne uzyskujemy przez porównywanie danych empirycznych (*Komparation*), namysł nad tym, co jest w nich wspólne (*Reflexion*) i oddzielenie wspólnego im momentu od tego, w czym się one różnią (*Abstraktion*)¹⁶². Konrad Cramer niezwykle trafnie zauważa, że logiczne akty porównywania, refleksji i abstrakcji odnoszą się do materiału empirycznego już zinterpretowanego kategorialnie i dlatego na podstawie samego sensualizmu dat zmysłowych nie można wytłumaczyć genezy pojęć empirycznych¹⁶³. Kant bowiem przyjmuje, że empiryczne pojęcia ogólne, które występują w sędzie doświadczeniowym, wypływają wprawdzie z doświadczenia, ale jednocześnie zakładają pojęcia czyste. Myśliciel z Królewca pisze wprost: „[...] pojęcie doświadczałne [...] nie jest niczym innym jak pojęciem intelektu *in concreto*.”¹⁶⁴ Dlatego bez pojęć czystych doświadczenie „nie byłoby [...] nawet poznaniem, lecz tylko pewnego rodzaju rapso-

¹⁶⁰ Zob. *ibidem*, B 142.

¹⁶¹ Zob. H.G. Hoppe: *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant*. Frankfurt am Main 1969, s. 9.

¹⁶² I. Kant: *Logik...*, s. 94, §6.

¹⁶³ K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 108—109.

¹⁶⁴ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 567/B 595. Konkretyzacja kategorii w pojęcia doświadczałne dokonuje się, rzecz jasna, za sprawą materii zmysłowości, tj. wrażeń.

dią złożoną ze spostrzeżeń”¹⁶⁵. Stąd wniosek, że w sądzie doświadczeniowym występują wprawdzie pojęcia empiryczne, stanowiące syntezę naoczności empirycznej, ale ta empiryczna synteza zakłada syntezę *a priori*, dokonującą się w pojęciach czystych, i ostatecznie każdy przedmiotowo ważny sąd syntetyczny *a posteriori* zakłada istnienie odnośnego sądu syntetycznego *a priori*.

Pozostało nam jeszcze scharakteryzować czyste i nie-czyste sądy syntetyczne *a priori*. Zaczniemy od **czystych** sądów syntetycznych *a priori*. Takimi sądami są sądy matematyczne, i to te sądy, które nie są analitycznymi objaśnieniami pojęć matematycznych. W poznaniu matematycznym mają udział tylko czyste pojęcia. Pojęcia występujące w matematyce bowiem są pojęciami czystych form zmysłowości i są równie czyste jak te formy. Czyste poznanie matematyczne jest poznaniem przedmiotowo ważnym, ponieważ nie wykracza poza zakres doświadczenia (i dlatego nie jest takim czystym poznaniem, jakie afirmowała metafizyka leibnizjańsko-wolffiańska), ale nie jest poznaniem rzeczywistości, ponieważ matematycy badają samą tylko formę zjawisk, abstrahując od ich istnienia. Kant pisze: „W zagadnieniach matematycznych nie pytamy wcale [...] o istnienie [...]”¹⁶⁶ Pojęcia matematyczne nie zawierają nic poza formalnymi określeniami naoczności i jako takie nie mają żadnej domieszki wrażenia, a to właśnie wrażenia zmysłowe wraz z czystymi formami współkonstytuują rzeczywistość. Istnienie zjawisk bowiem może być nam dane jedynie za pośrednictwem wrażeń zmysłowych, ponieważ „wrażenie jest [...] tym, co wskazuje na pewną rzeczywistość w przestrzeni i w czasie”¹⁶⁷. „Bez materii wrażeń empirycznych — pisze Otfried Höffe — nie ma żadnego poznania rzeczywistego świata; matematyka sama dla siebie oznacza tylko wiedzę formalną. [...] Kant nie deprecjonuje przez to samodzielności i własnej wartości matematyki, lecz stwierdza tylko, że matematyka sama niczego o rzeczywistości nie orzeka.”¹⁶⁸

Z tego wynika, że nie wszelkie poznanie przedmiotowo ważne sprowadza się do poznania rzeczywistości, ale wszelkie poznanie rzeczywistości jest poznaniem przedmiotowo ważnym. Poznaniem rzeczywistości może być tylko poznanie nie-czyste. Bez wątplenia nie-czyste poznanie stanowią sądy doświadczeniowe. Sądy doświadczeniowe jednak nie są poznaniem we właściwym sensie, ponieważ ich źródło tkwi w doświadczeniu, które nie może im zapewnić apodyktycznej pewności, a „właściwą nauką może zostać nazwana tylko ta, której pewność jest apodyktyczna”¹⁶⁹. Dlatego właściwym poznaniem rzeczy-

¹⁶⁵ Ibidem, A 156/B 195.

¹⁶⁶ Ibidem, A 719/B 747.

¹⁶⁷ Ibidem, A 374.

¹⁶⁸ O. Höffe: *Immanuel Kant...*, s. 107.

¹⁶⁹ „Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist [...]” I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe...*, Bd. 4, s. 468.

wistości może być tylko nie-czyste poznanie syntetyczne *a priori*: jako nie-czyste jest poznaniem rzeczywistości, jako *a priori* odznacza się apodyktyczną pewnością. Kantowska *Krytyka czystego rozumu* stawia sobie za cel właśnie wykazanie możliwości takiego poznania. Kant — na co położyliśmy nacisk we wstępie rozprawy — badał *explicite* możliwość sądów syntetycznych *a priori*, tzn. przedmiotem swych rozważań **literalnie** uczynił aprioryczność i syntetyczność, a nie aprioryczność i nie-czystość, natomiast *implicite* pytał o warunki nie-czystego poznania syntetycznego *a priori*, ponieważ przedmiotem jego zainteresowań była w ogólności możliwość syntetycznego poznania *a priori*, w szczególności zaś — możliwość apriorycznego poznania rzeczywistości, a takim poznaniem rzeczywistości może być tylko nie-czyste poznanie syntetyczne *a priori*¹⁷⁰. Dlatego podstawowe pytanie *Krytyki czystego rozumu*, „jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori*?”, można — jak przekonująco argumentuje Cramer — zreinterpretować jako pytanie, „jak są możliwe nie-czyste sądy syntetyczne *a priori*?”¹⁷¹.

Podanym przez Kanta przykładem nie-czystego sądu syntetycznego *a priori* jest zdanie: **każda zmiana ma swą przyczynę**. W funkcji podmiotu tego zdania występuje pojęcie **zmiany**, tj. pojęcie wysnute z doświadczenia, natomiast w funkcji orzecznika — pojęcie **przyczyny**, tj. kategoria (czyste pojęcie intelektu). Taka struktura pojęciowa i gramatyczna — podkreśla Cramer¹⁷² — cechuje wszystkie nie-czyste sądy syntetyczne *a priori*. Jest bowiem wykluczone, aby w nie-czystym sądzie syntetycznym *a priori* występowały jedynie pojęcia empiryczne, ponieważ taki sąd byłby wprawdzie sądem nie-czystym, ale miałby charakter *a posteriori*. Nie jest również możliwe, aby w takim sądzie występowały jedynie pojęcia czyste, ponieważ byłby on czystym sądem *a priori*. Z tego wynika, że w nie-czystym sądzie syntetycznym *a priori* jedno z pojęć jest empiryczne, a drugie czyste. Nie jest przy tym bez znaczenia, jakie miejsce gramatyczne zajmują pojęcia występujące w takim sądzie. Konrad Cramer zwraca uwagę, że byłoby sprzecznością, aby o tym, co czyste, orzekać, że przysługują mu empiryczne własności¹⁷³. Dlatego funkcji orzecznika nie-czystych sądów syntetycznych *a priori* nie może pełnić pojęcie empiryczne. Jest natomiast możliwe, aby o tym, co empiryczne, ściśle mówiąc, o tym, co zostaje pomyślane w pojęciach empirycznych, orzekać nieempiryczne własności, wyrażone w pojęciach czystych, ponieważ pojęcia empiryczne mają implikacje kategoriałne. Dlatego w funkcji orzecznika nie-czystych sądów syntetycznych *a priori* musi występować pojęcie czyste, a w funkcji podmiotu — pojęcie empiryczne. To jest jednak warunek konieczny, acz niewystarczający, który

¹⁷⁰ Zob. K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 74—75.

¹⁷¹ Ibidem, s. 15, 316, 356.

¹⁷² Ibidem, s. 72—73.

¹⁷³ Ibidem, s. 73—74.

umożliwia sformułowanie nie-czystego sądu syntetycznego *a priori*. W sądzie takim bowiem — odwołajmy się jeszcze raz do komentarza Cramera — pojęciem czystym nie może być pojęcie matematyczne, ponieważ jeżeli o pojęciu empirycznym orzekamy pojęcie matematyczne, to odnośny sąd jest wprawdzie sądem nie-czystym, ale analitycznym, np. **wszystkie ciała są rozciągłe**¹⁷⁴. Stąd wniosek, że w funkcji orzecznika nie-czystych sądów syntetycznych *a priori* może występować tylko kategoria, tj. czyste pojęcie intelektu.

Kant rozróżnia więc dwa rodzaje poznania syntetycznego *a priori*: poznanie czyste i poznanie nie-czyste. Zarówno pierwsze, jak i drugie jest poznaniem przedmiotowo ważnym. W czystym poznaniu syntetycznym *a priori* (poznaniu matematycznym) mają udział tylko czyste pojęcia, a zatem owo poznanie podmiot transcendentálny czerpie z samego siebie i dlatego nie jest ono poznaniem rzeczywistości. Natomiast nie-czyste poznanie syntetyczne *a priori* jest ogólnym i koniecznym poznaniem rzeczywistości. Dopiero afirmując istnienie nie-czystego poznania syntetycznego *a priori*, myśliciel z Królewca definitywnie wykracza poza Leibnizjańską naukę o ideach wrodzonych. Nie-czyste poznanie syntetyczne *a priori* bowiem nie jest poznaniem, które czysty podmiot czerpie z samego siebie, do którego dochodzi na drodze intelektualnej refleksji, lecz jest poznaniem zależnym od wrażeń zmysłowych, a wrażenia zmysłowe mogą być dane jedynie *a posteriori*, w konsekwencji więc pochodzą od tego, co jest zewnętrzne, obce wobec tego podmiotu. Formułując ideę nie-czystego poznania syntetycznego *a priori*, Kant tym samym stwierdza konieczny i wewnętrzny związek między *a priori* i *a posteriori*, ich wzajemne uwarunkowanie. Na czym polega ten związek? Jak należy rozumieć zależność poznania *a priori* od wrażeń zmysłowych? Jaki jest status czystego i nie-czystego poznania syntetycznego *a priori* w filozofii Kanta? Problemy sformułowane w tych pytaniach staną się przedmiotem dalszych rozważań.

¹⁷⁴ Ibidem, s. 74.

Rozdział drugi

Status czystych i nie-czystych sądów syntetycznych *a priori*

Podział filozofii według Kanta

Zanim scharakteryzujemy Kantowską strategię uzasadniania przedmiotowej ważności czystych i nie-czystych sądów syntetycznych *a priori*, określimy dokładniej status epistemiczny tych sądów. Aby to uczynić, musimy najpierw przedstawić podział filozofii w ujęciu Kanta. Wszelka filozofia jest — twierdzi myśliciel z Królewca w rozdziale *Krytyki...* poświęconym architektonice czystego rozumu — albo filozofią czystą (w szerszym znaczeniu słowa **czysty**), tj. poznaniem uzyskiwanym *a priori*, poznaniem wywiedzionym z czystego rozumu, albo filozofią empiryczną, tj. poznaniem, które ma źródło w doświadczeniu, poznaniem uzyskiwanym *a posteriori*¹. Filozofia empiryczna dzieli się na empiryczną fizjologię i empiryczną antropologię. Filozofia czysta z kolei jest albo propedeutyką czystego rozumu, która zasługuje na miano krytyki, ponieważ dokonuje samej tylko oceny źródeł, zakresu i granic czystego rozumu, a w konsekwencji bada zdolność rozumu do uzyskiwania czystych poznań, albo metafizyką, która stanowi system naczelnych zasad czystego rozumu. W odniesieniu do nazwy **metafizyka** Kant jednak dodaje, że jej zakres może również obejmować samą krytykę i wówczas metafizyka jest rozumiana **w najszerszym sensie** jako czysta filozofia: „Nazwę tę [...] można nadać również całej czystej filozofii z włączeniem krytyki, żeby zebrać w jedną całość

¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von J. Timmermann. Hamburg 1998, A 840/B 868. Polski przekład — I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kęty 2004. Kantowski podział filozofii objaśnia w sposób niezwykle klarowny H. Vaihinger. Zob. H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Hrsg. von R. Schmidt. Bd. 1. Stuttgart 1922. Neudruck — Aalen 1970, s. 306—307.

zarówno badanie tego, co kiedykolwiek może być poznane *a priori*, jak i przedstawienie tego, co stanowi system czystych poznań filozoficznych tego rodzaju, w odróżnieniu od wszelkiego empirycznego, a także matematycznego użycia rozumu.”²

Dalszy podział przebiega już w ramach samej metafizyki, odgraniczonej od krytyki, metafizyki w **szerszym sensie**. Otóż metafizyka w szerszym rozumieniu dzieli się na metafizykę przyrody, która nazywa się metafizyką spekulatywnego zastosowania czystego rozumu, i na metafizykę moralności, nazywaną metafizyką jego praktycznego zastosowania³. Spekulatywna część metafizyki jest przy tym określona jako metafizyka w **węższym sensie**, a należy do niej filozofia transcendentna oraz fizjologia racjonalna: „Tak zwana metafizyka w węższym rozumieniu składa się z filozofii transcendentnej i z fizjologii czystego rozumu. Pierwsza rozważa tylko intelekt i sam rozum w systemie wszystkich pojęć i zasad odnoszących się do przedmiotów w ogóle, nie przyjmując przedmiotów, które byłyby dane (*ontologia*); druga rozważa przyrodę, tzn. ogół danych przedmiotów (bez względu na to, czy są dane zmysłom, czy też — jeżeli kto woli — innemu rodzajowi oglądania), i jest przeto fizjologią (jakkolwiek tylko *rationalis*).”⁴ Z kolei fizjologia racjonalna dzieli się na immanentną i transcendentną. Fizjologia immanentna, którą można nazwać metafizyką immanentną, obejmuje fizykę racjonalną i psychologię racjonalną, natomiast fizjologia transcendentna, która zasługuje na miano metafizyki transcendentnej — kosmologię i teologię, i te dwie ostatnie dziedziny stanowią metafizykę w **najwęższym znaczeniu**⁵. Fizjologia immanentna rozważa ogół przedmiotów zmysłów, tj. przedmiotów, które są dane naszej naoczności zmysłowej, ściśle mówiąc — które są dane pod warunkami naszej zmysłowości (czas i przestrzeń). Natomiast fizjologia transcendentna, tj. kosmologia i teologia, traktuje o przedmiotach danych naoczności innej niż nasza, naoczności intelektualnej. Władza naoczności intelektualnej nie przysługuje nam jednak, ponieważ w naszym skończonym poznaniu wszelka naoczność

² I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 841/B 869.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, A 845/B 873.

⁵ Ibidem, A 845—846/B 873—874. Z tego wynika, że metafizykę Kant rozumie w kilku znaczeniach. Metafizyką w najszerszym sensie jest filozofia czysta, w szerszym sensie obejmuje ona system naczelných zasad czystego rozumu; transcendentna filozofia i fizjologia racjonalna z kolei stanowią metafizykę w węższym sensie, natomiast kosmologia i teologia — metafizykę w najwęższym rozumieniu. Zob. H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*..., Bd. 1, s. 306—307. Na temat różnych znaczeń pojęcia **metafizyka** w filozofii Kanta i w nurcie filozofii kantowskiej zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2000, s. 26—75. Zob. również: G. Buchdahl: *Zum Verhältnis von allgemeiner Metaphysik der Natur und besonderer metaphysischer Naturwissenschaft bei Kant*. In: *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“*. *Kant-Tagung Marburg 1981*. Hrsg. von B. Tuschling. Berlin—New York 1984, s. 97—142.

jest zmysłowa, a w konsekwencji nasz intelekt jest intelektem dyskursywnym, tj. takim, „który tylko myśli, a nic nie ogląda”⁶. Dlatego ludzki ogląd jest zawsze oglądem zmysłowym, pochodnym (*intuitus derivativus*) i jako taki nie może mieć naoczności niezależnie od pobudzeń zmysłowych⁷. Jedynie boski intelekt mógłby być intelektem intuicyjnym (*intellectus archetypus*), tzn. mógłby dysponować naocznością bez pobudzenia przez rzeczy, i tym samym przysługiwałby mu ogląd pierwotny, niezmysłowy (*intuitus originarius*)⁸. Przedmioty transcendentnej metafizyki nie mogą zatem być nam dane, dlatego sama metafizyka transcendentna nie jest możliwa.

Scharakteryzujemy bliżej status ontologii i filozofii transcendentalnej w tym ogólnym podziale filozofii, przeprowadzonym w końcowych partiach *Krytyki czystego rozumu*. Problem ten był szeroko dyskutowany w literaturze na temat Kanta. Hans G. Hoppe w rozprawie *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant* formułuje pogląd, że mówiąc o ontologii, Kant ma na uwadze ontologię przedkrytyczną, czyli naukę, która zajmuje się systemem pojęć i zasad nie mających ważności w odniesieniu do możliwego doświadczenia⁹. Jego zdaniem, poznanie, które odnosi się do przedmiotów w ogóle, nie przyjmując **danych** przedmiotów, nie jest poznaniem dotyczącym przedmiotów możliwego doświadczenia. Uzasadniając swój pogląd, Hoppe przywołuje tę wypowiedź Kanta, w której stwierdza on, że system wszystkich filozoficznych poznań z czystego rozumu obejmuje zarówno poznania **prawdziwe**, jak i **pozorne**¹⁰, i do takich właśnie **pozornych** poznań należy — zdaniem Hoppego — transcendentalna filozofia lub ontologia, o których jest mowa w podziale filozofii przeprowadzonym w *Krytyce czystego rozumu*. Natomiast system **prawdziwych** poznań z czystego rozumu stanowi — według tego komentatora — fizjologia immanentna. W *Krytyce czystego rozumu* analityka transcendentalna wykazuje warunki możliwości wszystkich **prawdziwych** poznań *a priori* i dlatego samą analitykę transcendentalną należy włączyć do fizjologii immanentnej¹¹.

Pogląd Hoppego jest jednak odosobniony i nie wytrzymuje krytyki. W opinii znaczących komentatorów filozofii Kanta nie można utożsamiać ontologii, która w rozdziale *Krytyki...* poświęconym architektonice czystego rozumu jest określona wprost jako filozofia transcendentalna — z ontologią przedkrytyczną. Zdaniem Vaihinger, aby trafnie określić status Kantowskiej filozofii transcendentalnej i ontologii, należy dokonać rozróżnienia między

⁶ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 139.

⁷ Ibidem, B 72.

⁸ Ibidem, B 72, B 138—139.

⁹ H.G. Hoppe: *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant*. Frankfurt am Main 1969, s. 32.

¹⁰ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 841/B 869.

¹¹ H.G. Hoppe: *Kants Theorie der Physik...*, s. 32—33.

absolutnym a relatywnym znaczeniem czystego przyrodoznawstwa¹². Czyste przyrodoznawstwo w relatywnym znaczeniu zawiera empiryczne pojęcia (jak pojęcie **ruchu, nieprzenikliwości, bezwładności**) i jako takie jest odpowiednikiem fizyki racjonalnej, natomiast czyste przyrodoznawstwo w znaczeniu absolutnym nie zawiera żadnych empirycznych pojęć i odpowiada w tym ogólnym podziale transcendentalnej filozofii lub ontologii, ponieważ — zdaniem Vaihinger — z filozofii transcendentalnej są wykluczone wszelkie pojęcia empiryczne¹³. Komentując Kantowski podział filozofii, Vaihinger twierdzi, że o fizyce racjonalnej traktuje rozprawa Kanta *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (*Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa*), która ukazała się w 1786 roku, a więc między pierwszym a drugim wydaniem *Krytyki czystego rozumu*, natomiast ontologia w sensie filozofii transcendentalnej jest zawarta w analityce transcendentalnej *Krytyki czystego rozumu*¹⁴.

W tym duchu Kantowskie rozróżnienie między transcendentalną filozofią a fizyką racjonalną komentuje również Peter Plaass w rozprawie *Kants Theorie der Naturwissenschaft*¹⁵. Objaśniając to rozróżnienie, Plaass przywołuje Kantowską dystynkcję między przyrodą w znaczeniu formalnym (*Natur in formaler Bedeutung*) a przyrodą w znaczeniu materialnym (*Natur in materieller Bedeutung*)¹⁶. Przyroda w znaczeniu formalnym jest „pierwszą wewnętrzną zasadą tego wszystkiego [...], co należy do istnienia jakiejś rzeczy”¹⁷, zasadą, która przepisuje, czyli z góry określa, prawidła dla przedmiotów doświadczenia w ogóle, nie zaś jedynie dla przedmiotów naszego doświadczenia zmysłowego. Peter Plaass zwraca uwagę na to, że przyrodę w znaczeniu formalnym można określić jako przyrodę w ogóle, a przyroda w ogóle to przyroda rozpatrywana, zanim stanie się przedmiotem naszych zmysłów, tzn. przyroda nie uszczegółowiona przez rodzaj naszej zmysłowości, jako że wszelkie uszczegółowienie

¹² H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*..., Bd. 1, s. 304—307.

¹³ W *Prolegomenach*... Kant wprowadza pojęcie **czystego przyrodoznawstwa** w relatywnym sensie. Mówi on bowiem, że czyste przyrodoznawstwo, które zawiera empiryczne pojęcia, nie jest **zupełnie** czyste. (I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*. Bd. 4. Berlin 1968, s. 295, §15. Polski przekład — I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Warszawa 1993, s. 67). Nie ma w tym sprzeczności, ponieważ słowo **czysty** jest tu rozumiane w szerszym sensie i oznacza jedynie przeciwieństwo empirycznego, a nie przeciwieństwo zmieszanego.

¹⁴ H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*..., Bd. 1, s. 307.

¹⁵ P. Plaass: *Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“*. Göttingen 1965.

¹⁶ I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*..., Bd. 4, s. 467.

¹⁷ Ibidem.

musi pochodzić z doświadczenia, nigdy zaś nie może być dokonane *a priori*¹⁸. Natomiast przyroda w znaczeniu materialnym to całość wszystkich zjawisk, tzn. ogół rzeczy, które mogą być przedmiotem naszych zmysłów (tj. rzeczy z wyłączeniem wszelkich niezmysłowych przedmiotów), a w konsekwencji — jest to przyroda rozpatrywana pod warunkami naszej zmysłowości¹⁹. Dlatego przyroda w znaczeniu materialnym zawiera zasady, które należą do istnienia określonego gatunku rzeczy, nie zaś rzeczy w ogóle, ściśle mówiąc — do istnienia przedmiotów zmysłowych. Rozróżnienie między przyrodą w znaczeniu formalnym a przyrodą w znaczeniu materialnym występuje po raz pierwszy w *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. We wcześniejszych krytycznych tekstach Kant nie przeprowadził *expressis verbis* takiego rozróżnienia. Nie znajdziemy go ani w pierwszym wydaniu *Krytyki...*, ani w *Prolegomenach...* Dopiero w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* (a więc po ukazaniu się *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*), dokładniej w drugim wydaniu *Transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu* myśliciel z Królewca dokonuje podziału przyrody na przyrodę w znaczeniu formalnym, tj. przyrodę w ogóle (*natura formaliter spectata*), i na przyrodę w znaczeniu materialnym, tj. przyrodę rozumianą jako ogół wszystkich zjawisk (*natura materialiter spectata*)²⁰. Komentując Kantowski podział filozofii, Plaass twierdzi, że przedmiotem fizjologii immanentnej jest przyroda w znaczeniu materialnym, natomiast ontologia nazwana w *Krytyce...* filozofią transcendentálną traktuje o przyrodzie w znaczeniu formalnym²¹. Nauka bowiem rozważająca ogół przedmiotów, które są nam dane, jest nauką o przyrodzie w znaczeniu materialnym, a nauka nie przyjmująca przedmiotów, które byłyby dane, jest nauką o przyrodzie w znaczeniu formalnym.

Pogląd Plaassa podziela Konrad Cramer. Autor rozprawy *Nicht-reine synthetische Urteile a priori* zwraca uwagę na to, że analityka transcendentálna traktuje o przedmiotach możliwego, a nie rzeczywistego doświadczenia i w ogólnym podziale filozofii odpowiada ontologii (filozofii transcendentálnej). Konrad Cramer niezwykle przekonująco uzasadnia pogląd, że jakaś dyscyplina naukowa nie przyjmująca przedmiotów, które byłyby dane, nie jest już dyscypliną, która nie traktuje o przedmiotach możliwego doświadczenia²². Przeciwnie, jakaś dyscyplina tylko wówczas traktuje o przedmiotach możliwego, a nie rzeczywistego doświadczenia, gdy nie przyjmuje przedmiotów, które byłyby dane. Dyscyplina taka bowiem musi dopiero wykazać nieempi-

¹⁸ P. Plaass: *Kants Theorie der Naturwissenschaft...*, s. 29—30. Zob. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 165.

¹⁹ I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft...*, s. 467.

²⁰ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 163—165.

²¹ P. Plaass: *Kants Theorie der Naturwissenschaft...*, s. 67—72.

²² K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Heidelberg 1985, s. 121.

ryczne warunki możliwości dania przedmiotów, możliwości dania w naoczności w ogóle. Dlatego wbrew temu, co twierdzi Hoppe, ontologia, o której mówi Kant w rozdziale *Krytyki*... rozwijającym temat architektoniki czystego rozumu, nie jest ontologią przedkrytyczną, lecz stanowi samą analitykę transcendentalną (analitykę czystego rozumu), ponieważ to właśnie analityka transcendentalna nie zakłada danych przedmiotów, lecz wykazuje, pod jakimi warunkami przedmioty mogą być w ogóle dane w naoczności²³.

W związku z rozważaną przez nas problematyką, w polskiej literaturze Marek J. Siemek wprowadza niezwykle istotne rozróżnienie między pytaniem epistemicznym a pytaniem epistemologicznym²⁴, rozróżnienie, które może stanowić uzasadnienie słuszności poglądu, że ontologia jako dyscyplina nie przyjmująca przedmiotów, które byłyby dane, nie jest ontologią przedkrytyczną, lecz stanowi *serce* transcendentalności. Pytanie epistemiczne to pytanie o dany przedmiot w jego „co”, natomiast pytanie epistemologiczne to pytanie o „jak” naszego widzenia **przedmiotu**. Pytanie epistemologiczne nie sprowadza się jednak do pytania o czyste „jak” naszego poznania niezależnie od jego „co”, ponieważ pyta w takim stopniu o warunki możliwości poznania przedmiotów, w jakim są one jednocześnie warunkami możliwości ich bycia²⁵. Takim epistemologicznym pytaniem jest właśnie pytanie transcendentalne. W konsekwencji zaś sama refleksja transcendentalna osiąga poziom refleksji epistemologicznej: „Pytanie transcendentalne jest więc pytaniem nie o »poznanie«, lecz o możliwą poznawalność, o warunki i konieczną strukturę samej relacji poznawczej jako takiej (tj. relacji między »podmiotem« a »przedmiotem« i między »poznaniem« a »rzeczywistością«). Słowem, jest to pytanie nie epistemiczne, lecz epistemologiczne — dotyczące nie samej *episteme* w którejkolwiek z jej form bezpośrednich, lecz całej zależności epistemicznej, a więc konstytutywnej struktury całego epistemicznego pola teorii.”²⁶ Refleksja transcendentalna ma zatem na celu badanie **możliwości** zajścia relacji między poznaniem a rzeczywistością i jako taka nie dotyczy ani samego bytu, ani samej wiedzy, ani samego danego przedmiotu, ani samej możliwości dania, lecz bytu i wiedzy zarazem, **możliwości bycia danym** przedmiotu. Dlatego sama refleksja transcendentalna ma charakter ontologiczny: „[...] pytanie epistemologiczne jest jednocześnie — i w tym samym teoretycznym akcie — pytaniem prawdziwie ontologicznym: rozumienie wiedzy tworzy się tu zawsze, i tylko, wraz z rozumieniem bytu.”²⁷

²³ Ibidem, s. 121—122.

²⁴ M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 61—65.

²⁵ Ibidem, s. 48—50.

²⁶ Ibidem, s. 64.

²⁷ Ibidem, s. 49.

W polskiej literaturze również Andrzej J. Noras niezwykle dobitnie akcentuje związek między ontologią i filozofią transcendentalną, kwestionując pogląd, jakoby według Kanta wszelka ontologia była ontologią przedkrytyczną. Jego zdaniem, nie są właściwe te interpretacje filozofii Kanta, w których akcentuje się jedynie jej podmiotowy charakter i wpisuje się ją jednoznacznie w paradygmat filozofii mentalistycznej²⁸. Autor rozprawy *Kant a neokantyzm badeński i marburski* zwraca uwagę na to, że filozofia transcendentalna w swym pierwotnym Kantowskim sformułowaniu nie przestaje być filozofią przedmiotową. „W badaniach transcendentalnych idzie [...] nie tyle o rezygnację z przedmiotu, nie o przekroczenie obszaru klasycznej refleksji poznawczej, ile o krytyczne przebadanie rozumu jako najwyższej władzy poznawczej, dzięki której poznajemy to, co jest przedmiotem.”²⁹ Dlatego „badanie sfery aprioryczności — można by je określić badaniem transcendentalnym w znaczeniu ścisłym — nie jest [...] (przynajmniej u Kanta) równoznaczne ani z przekreśleniem przedmiotowości, ani też z rezygnacją z badań dotyczących ludzkiego rozumu, jak zwyczajowo rozumie się stanowisko sformułowane przez myśliciela z Królewca”³⁰. Andrzej J. Noras, próbując dotrzeć do pierwotnego sensu Kantowskiej formuły transcendentalizmu, stwierdza, że Kantowi chodzi **nie tylko** o przedmiot w takim znaczeniu, jakie miał on w klasycznej teorii poznania, ale **również** o sposób, w jaki się go poznaje³¹. Ujmując problem transcendentalizmu Kanta z perspektywy historycznej, można zatem powiedzieć — konkluduje Andrzej J. Noras — że transcendentalizm ten stanowi połączenie dwóch tendencji, które w filozofii mentalistycznej zaczęły się wykluczać, tj. tendencji teoriopoznawczej i ontologicznej — i jako taki stanowi rozładowanie napięcia między empiryzmem a racjonalizmem, sceptycyzmem a dogmatyzmem³².

Nie-czyste sądy syntetyczne *a priori*
jako zasady fizyki racjonalnej
(tj. metafizyki przyrody cielesnej)

Z wywodów zawartych w poprzednim podrozdziale wynika, że Kant, kwestionując możliwość metafizyki transcendentnej, tj. kosmologii i teo-

²⁸ A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski...*, s. 25—75, 115—130.

²⁹ Ibidem, s. 122.

³⁰ Ibidem, s. 123.

³¹ Ibidem, s. 121.

³² Ibidem, s. 125.

logii (metafizyki w najbardziej wąskim rozumieniu), afirmuje jednocześnie możliwość transcendentalnej części metafizyki, tj. filozofii transcendentalnej utożsamionej z ontologią, oraz metafizyki immanentnej, tj. fizjologii immanentnej. W sferze spekulatywnego zastosowania czystego rozumu pytanie o warunki możliwości metafizyki można zatem sformułować dwojako:

— Jak jest możliwa fizjologia immanentna?

— Jak jest możliwa filozofia transcendentalna (ontologia)?

W dalszych rozważaniach zastanowimy się nad charakterem sądów syntetycznych *a priori*, które wchodzi w skład fizjologii immanentnej i filozofii transcendentalnej.

W *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* Kant określa filozofię transcendentalną jako ogólną metafizykę przyrody, natomiast fizjologię immanentną — jako szczegółową metafizykę przyrody³³. Takie rozróżnienie w pełni oddaje stosunek zachodzący między filozofią transcendentalną (ontologią) a fizjologią immanentną. Metafizyka bowiem jest rozumiana jako nauka, która nie zawiera żadnych zasad empirycznych, przy czym ogólna metafizyka przyrody (transcendentalna część metafizyki lub ontologia) traktuje o transcendentalnych zasadach, które umożliwiają przyrodę w ogóle, natomiast szczegółowa metafizyka przyrody zajmuje się badaniem apriorycznych zasad dotyczących pewnego zakresu przedmiotowego przyrody, pewnych rodzajów rzeczy, nie zaś rzeczy w ogóle³⁴. Zasady transcendentalne dotyczące możliwości przyrody w ogóle są przy tym określone jako ogólne prawa intelektu, ponieważ źródłem praw przyrody co do ich transcendentalnej jedności jest intelekt. W *Krytyce władzy sądenia* Kant twierdzi, że „prawa ogólne, bez których przyroda w ogóle (jako przedmiot zmysłów) nie daje się pomyśleć [...] opierają się na kategoriach zastosowanych do formalnych warunków wszelkiej możliwej dla nas naoczności, o ile również i ta dana jest *a priori*”³⁵. W innym miejscu *Krytyki władzy sądenia* czytamy: „Ogólne prawa intelektu, będące zarazem prawami przyrody, są dla niej równie konieczne (choć źródłem ich jest spontaniczność), jak prawa ruchu materii [...] i przysługują one w sposób konieczny przyrodzie jako przedmiotowi naszego poznania w ogóle.”³⁶

Kant w analityce transcendentalnej *Krytyki czystego rozumu* oraz w *Krytyce władzy sądenia* — inaczej niż w *Metaphysische Anfangsgründe der Natur-*

³³ I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft...*, s. 469—470. Zob. G. Buchdahl: *Zum Verhältnis von allgemeiner Metaphysik der Natur und besonderer metaphysischer Naturwissenschaft bei Kant...*, s. 102—107.

³⁴ I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft...*, s. 469—470.

³⁵ I. Kant: *Kritik der Urtheilskraft*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe...*, Bd. 5, s. 183, Einl. V. Polski przekład — I. Kant: *Krytyka władzy sądenia*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1986, s. 29.

³⁶ Ibidem, s. 186—187 (35—36), Einl. VI.

wissenschaft — rezerwuje termin **transcendentalny** dla filozofii transcendentalnej, a termin **metafizyczny** (w rzetelnym, naukowym rozumieniu) dla fizjologii immanentnej. „Zasadą transcendentalną — pisze myśliciel z Królewca w *Krytyce władzy sądzenia* — jest taka zasada, która przedstawia ogólny warunek *a priori*, pod jakim jedynie mogą rzeczy stać się przedmiotem naszego poznania w ogóle. Natomiast metafizyczną nazywa się zasada, jeśli przedstawia warunek *a priori*, pod jakim jedynie przedmioty, których pojęcie musi być empirycznie dane, mogą być *a priori* dalej określone.”³⁷ Zasady metafizyczne dotyczą zatem rodzajów rzeczy, które są nam dane w empirycznych pojęciach. W odniesieniu do zasad metafizycznych pojawia się jednak trudność, którą Kant formułuje w postaci pytania: „Przed wszystkim, w jaki sposób mogę oczekiwać poznania *a priori*, a więc metafizyki, odnoszącego się do przedmiotów rozważanych tak dalece, jak dane są naszym zmysłem, a więc *a posteriori*? I jakże jest możliwe poznać naturę rzeczy wedle zasad *a priori* i dotrzeć do fizjologii racjonalnej?”³⁸ Pytanie to w gruncie rzeczy sprowadza się do pytania o sposób, w jaki jest możliwe nie-czyste poznanie syntetyczne *a priori*, tj. pytania, jak jest możliwe, aby w poznaniu syntetycznym *a priori* występowały pojęcia empiryczne. Problem nie-czystego poznania syntetycznego *a priori* można bowiem sformułować w postaci pytania: Jak jest możliwe poznanie *a priori* tego, co może być dane tylko za pośrednictwem pojęć empirycznych, a więc *a posteriori*? Odpowiedź Kanta brzmi: „[...] nie bierzemy z doświadczenia nic więcej jak tylko to, co jest potrzebne, by nam był dany przedmiot po części zmysłu zewnętrznego, po części zmysłu wewnętrznego. Tamto dzieje się przez samo pojęcie materii (nieprzenikliwa, pozbawiona życia rozciągłość), to zaś przez pojęcie istoty myślącej (w empirycznym przedstawieniu wewnętrznym: Ja myślę). Zresztą w całej metafizyce tych przedmiotów musielibyśmy się powstrzymywać całkowicie od wszelkich zasad empirycznych, które mogłyby do pojęcia dodać jeszcze jakiekolwiek doświadczenie, by na tej podstawie wydawać jakieś sądy o tych przedmiotach.”³⁹ Ta wypowiedź Kanta dotyczy fizjologii racjonalnej, ściśle mówiąc — immanentnej części fizjologii, tj. fizyki racjonalnej, która jest metafizyką przyrody cielesnej, natomiast przyrodę cielesną stanowi ogół przedmiotów zmysłów zewnętrznych, oraz psychologii racjonalnej, będącej metafizyką przyrody myślącej, a przyroda myśląca to dusza jako przedmiot zmysłu wewnętrznego. Należy jednak zaznaczyć, że fizjologia immanentna redukuje się — zdaniem myśliciela z Królewca — do fizyki racjonalnej, ponieważ Kant w księdze *Krytyki czystego rozumu* poświęconej paralogizmom czystego rozumu oraz w *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* dowodzi, że psycho-

³⁷ Ibidem, s. 181 (27), Einl. V.

³⁸ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 847—848/B 875—876.

³⁹ Ibidem, A 848/B 876.

logia racjonalna jako nieempiryczna nauka o duszy nie jest możliwa⁴⁰. Dlatego pytanie o warunki możliwości metafizyki immanentnej (fizjologii immanentnej) sprowadza się w istocie do pytania o warunki możliwości fizyki racjonalnej.

Z przytoczonej wypowiedzi Kanta wynika, że fizyka racjonalna zawiera wprawdzie empiryczne pojęcia, ale mimo to jest metafizyką cielesnej przyrody, tzn. poznaniem z czystego rozumu (poznaniem *a priori*), nauką we właściwym znaczeniu. Przypomnijmy, że właściwą nauką jest ta, której pewność jest **apodyktyczna**, a niewłaściwą — ta, której przysługuje jedynie pewność **empiryczna**⁴¹. Nauka w niewłaściwym sensie (np. chemia) jest nauką zawierającą empiryczne pojęcia. Pojęcia te oznaczają pewne rodzaje przedmiotów, którymi się ona zajmuje, a do poznania tych przedmiotów służą jej jedynie zasady empiryczne. Natomiast fizyka racjonalna traktuje wprawdzie również o rzeczach, których rodzaje są pomyślane w empirycznych pojęciach, ale poza empirycznością pojęć nie zawiera żadnych empirycznych zasad niezbędnych do poznania tych rzeczy i dlatego zasługuje ona na miano metafizyki (immanentnej części metafizyki). W *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* Kant bowiem twierdzi, że immanentna metafizyka „zajmuje się szczegółową naturą tego lub owego rodzaju rzeczy, których empiryczne pojęcie jest dane, jednakże w taki sposób, że poza tym, co tkwi w tym pojęciu, nie używa żadnej innej empirycznej zasady do ich [tych rzeczy — P.Ł.] poznania”⁴². Komentując tę wypowiedź Kanta, Konrad Cramer zwraca uwagę na fakt, że Kant rozróżnia zasady i pojęcia: same pojęcia nie są zasadami, ponieważ zasady są sędami⁴³. Otóż zasady, jakie zawiera fizyka racjonalna, są sędami syntetycznymi *a priori*. Sądy te przy tym mają charakter nie-czystych sądów, ponieważ traktują o pewnych rodzajach przedmiotów pomyślanych w pojęciach empirycznych, a w konsekwencji zawierają one pojęcia empiryczne.

Fizyka racjonalna jest metafizyką cielesnej przyrody, dokładniej — metafizyką materii. Przykładem sądu syntetycznego *a priori*, jaki Kant podaje w *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, jest zdanie: **materia jest tym, co ruchome w przestrzeni**⁴⁴. Występujące w tym sądzie pojęcia **materii**

⁴⁰ Zob. I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft...*, s. 470—471. W tym miejscu jedynie zaznaczamy, że Kant odmawia psychologii statusu nauki. Do problemu tego będziemy mieli jeszcze sposobność powrócić przy okazji rozważań na temat intensywności wrażeń zmysłowych.

⁴¹ Ibidem, s. 468.

⁴² „[...] sie beschäftigt sich mit einer besonderen Natur dieser oder jener Art Dinge, von denen ein empirischer Begriff gegeben ist, doch so, dass ausser dem, was in diesem Begriff liegt, kein anderes empirisches Princip zur Erkenntnis derselben gebraucht wird.” Ibidem, s. 470.

⁴³ K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 127—128.

⁴⁴ „Materie ist das Bewegliche im Raume.” I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft...*, s. 480. Zob. K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 140—152.

i **ruchu** są pojęciami empirycznymi i dlatego sąd ten jest nie-czystym sądem syntetycznym *a priori*. Natomiast w *Krytyce czystego rozumu* przykładem nie-czystego sądu syntetycznego *a priori* jest — jak wiemy — zdanie: **każda zmiana ma swą przyczynę**⁴⁵. W sądzie tym pojęcie **zmiany** jest określone jako pojęcie empiryczne, tj. pojęcie, „które może być wysnute tylko z doświadczenia”⁴⁶. W *Krytyce*... Kant jednak twierdzi, że „pojęcia empiryczne, a tak samo i to, na czym się one opierają, tzn. empiryczna naoczność, nie mogą dostarczyć żadnego innego twierdzenia syntetycznego, jak tylko takie, które również jest wyłącznie empiryczne”⁴⁷. W jakim zatem sensie pojęcia **materii**, **ruchu**, **zmiany** mogą być pojęciami, które z jednej strony są wysnute z doświadczenia, a z drugiej — wchodzi w skład sądów syntetycznych *a priori*? Jak należy rozumieć empiryczność pojęcia, które występuje w sądzie syntetycznym *a priori*? Dlaczego sąd, w którego skład wchodzi pojęcie empiryczne, nie jest sądem doświadczeniowym? Czy afirmując istnienie sądów syntetycznych *a priori*, w których występują pojęcia empiryczne, Kant nie przeczy samemu sobie? Zdaniem Plaassa, idea metafizyki cielesnej przyrody, metafizyki materii, która została zawarta w *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, byłaby niezrozumiała, gdyby pojęcia **materii**, **zmiany**, **ruchu** były zwykłymi empirycznymi pojęciami⁴⁸. Czy zatem jakaś szczególna właściwość wyróżnia te pojęcia spośród wszystkich innych pojęć empirycznych? Spróbujmy określić status epistemiczny tych pojęć.

Zacznijmy od pojęć **ruchu** i **zmiany**. W *Krytyce czystego rozumu* Kant wyklucza te pojęcia zarówno z estetyki, jak i z logiki transcendentalnej, co stanowi argument przemawiający za ich empirycznością. Jeżeli chodzi o estetykę transcendentalną, to pojęcia te nie mogą do niej należeć, ponieważ jest ona nauką o apriorycznych formach zmysłowości. Określając zakres estetyki transcendentalnej, Kant wykazuje, że czas i przestrzeń jako czyste naoczności to **jedynie** jej składniki, ponieważ tylko ich zmysłowość może nam dostarczyć *a priori*⁴⁹. Z tego względu wszystkie pozostałe pojęcia, należące do zmysłowości, w tym również pojęcia **ruchu** i **zmiany**, nie mogą wchodzić w zakres estetyki transcendentalnej. „To wreszcie — pisze Kant — że estetyka transcendentalna nie może zawierać więcej niż te dwa składniki, mianowicie przestrzeń i czas, jest jasne na tej podstawie, że wszystkie pozostałe pojęcia należące do zmysłowości, nawet pojęcie ruchu, które łączy w sobie obydwa czynniki, zakładają coś empirycznego. Ruch zakłada bowiem spostrzeżenie czegoś poruszającego się. W przestrzeni zaś, rozważanej w sobie, nie ma nic ruchomego;

⁴⁵ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., B 3.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, A 47/B 64.

⁴⁸ P. Plaass: *Kants Theorie der Naturwissenschaft*..., s. 83—90.

⁴⁹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 22/B 36.

to, co ruchome, musi więc być czymś, co w przestrzeni znajdujemy tylko przez doświadczenie, a więc pewnym *datum* empirycznym. Tak samo pojęcia zmiany estetyka transcendentalna nie może zaliczyć do swych danych *a priori*. Albowiem sam czas nie zmienia się, lecz tylko to, co jest w czasie. Do uzyskania pojęcia zmiany potrzeba więc spostrzeżenia jakiegoś bytu i następstwa jego określeń, a więc doświadczenia.”⁵⁰ Pojęcia **ruchu** i **zmiany** wymagają zatem odniesienia do empirycznej naoczności. Z tego względu nie są one również kategoriami. Ruch i zmiana bowiem nie mogą zostać poznane na podstawie samych tylko czystych pojęć intelektu, bez współudziału doświadczenia⁵¹.

Wydaje się, że myśliciel z Królewca pod tym względem nie wykazuje jednak pełnej konsekwencji, ponieważ w innych miejscach swych pism pojęcia **ruchu** i **zmiany** określa jako pojęcia *a priori*. Jeżeli chodzi o pojęcie **zmiany**, to w samej *Krytyce czystego rozumu* jest ono ambiwalentnie scharakteryzowane. Kant bowiem w rozdziale *Krytyki...* poświęconym czystym pojęciom intelektu — wbrew temu, co twierdzi w estetyce transcendentальной — określa pojęcie **zmiany** jako pojęcie *a priori*⁵². Natomiast pojęcie **ruchu** w *Krytyce...* jest konsekwentnie rozumiane jako pojęcie empiryczne, w *Prolegomenach...* zaś — jako pojęcie *a priori*⁵³. Okazuje się zatem, że Kant te same pojęcia określa raz jako empiryczne, raz jako aprioryczne. Czyż to nie jest sprzeczność?

Zdaniem Plaassa, nie ma tu sprzeczności, ponieważ autor *Krytyki czystego rozumu* pojęcia **ruchu** i **zmiany** rozważa jednocześnie w dwóch różnych aspektach⁵⁴. Peter Plaass twierdzi wręcz, że pojęcia te można nazwać **empirycznymi pojęciami a priori**, ponieważ w odniesieniu do nich proste kryterium pozwalające odróżnić to, co czyste, od tego, co empiryczne, nie wystarcza⁵⁵. Pojęcia takie mają w filozofii Kanta status predykabiliów. Predykabilia zaś są rozumiane jako czyste, ale zarazem pochodne pojęcia intelektu, w odróżnieniu od kategorii (predykamentów), które są czystymi i pierwotnymi pojęciami intelektu⁵⁶. Predykabilia jako pochodne pojęcia intelektu powstają w wyniku powiązania kategorii między sobą lub ich połączenia z *modi* zmysłowości (czas i przestrzeń). Jeżeli zaś ani kategorie, ani *modi* zmysłowości nie zawierają domieszki wrażenia, to można wnioskować, że ze względu na swe pochodzenie również predykabilia są wolne od takiej domieszki. Peter Plaass zauważa, że logiczna treść predykabiliów wypływa wprawdzie z intelektu i jako taka ma

⁵⁰ Ibidem, A 41/B 58.

⁵¹ Zwróćmy tu uwagę na fakt, że Kant zarzucił Arystotelesowi, iż umieścił on w swej tabeli kategorii empiryczne pojęcie **ruchu**. Ibidem, A 81/B 107.

⁵² Ibidem, A 82/B 108.

⁵³ I. Kant: *Prolegomena...*, s. 323 (111—112), § 39.

⁵⁴ P. Plaass: *Kants Theorie der Naturwissenschaft...*, s. 84.

⁵⁵ Ibidem, s. 84, 95.

⁵⁶ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 82/B 108.

charakter *a priori*, ale predykabilia, w przeciwieństwie do kategorii, mają pewną empiryczną nadwyżkę, która w niczym nie narusza czystości ich logicznej treści, lecz ujawnia się w trakcie dowodu ich przedmiotowej realności⁵⁷. Dlatego pojęcia te pod względem pochodzenia są pojęciami *a priori*, natomiast pod względem przedmiotowej realności są empiryczne.

Zastanówmy się, na czym polega przedmiotowa realność pojęć. Kant twierdzi, że do przedmiotowej realności pojęcia należy „możliwość takiego przedmiotu, jaki przez to pojęcie jest pomyślany”⁵⁸. Wobec tego przedmiotową realność pojęć można określić jako ich własność polegającą na tym, że **mogą** zostać odniesione do przedmiotu. Przedmiotowa realność pojęć nie dotyczy zatem rzeczywistości, lecz „oznacza ona — podkreśla Plaass⁵⁹ — tylko możliwość pewnego przedmiotu przedstawienia”, dodajmy: realną możliwość, ponieważ to właśnie realna możliwość jakiegoś pojęcia, w przeciwieństwie do jego logicznej możliwości, jest możliwością przedmiotu, jaki zostaje za pomocą tego pojęcia pomyślany⁶⁰.

Przedmiotowa realność pojęć empirycznych oraz pojęć matematycznych nie wymaga specjalnego uzasadnienia. Pojęcia empiryczne mają swe źródło w doświadczeniu i już ten fakt gwarantuje ich przedmiotową realność, przy tym przedmiot, do którego się one odnoszą, jest przedmiotem **danym** nam empirycznie. Z kolei pojęcia matematyczne są pojęciami czystych naoczności, i to w tym sensie, że czyste naoczności są w nich pomyślane jako przedmioty, co oznacza, że ich przedmiot jest **nam a priori** dany⁶¹. Dlatego przedmiotowa realność pojęć matematycznych również nie stanowi żadnego problemu. Natomiast dla pierwotnych czystych pojęć intelektu, tj. kategorii, przedmiotowa realność nie jest zrozumiała sama przez się. Kant bowiem pisze: „Przedmioty mogą się nam [...] bez wątpienia przejawiać bez odnoszenia się z koniecznością do funkcji intelektu i bez tego, by intelekt zawierał w sobie ich warunki *a priori*. Dlatego powstaje tu trudność, której nie napotkaliśmy na polu zmysłowości, jak mianowicie podmiotowe warunki myślenia mają mieć ważność przedmiotową, tzn. jak mają dostarczyć warunków możliwości wszelkiego poznania przedmiotów; albowiem zjawiska mogą być niewątpliwie bez funkcji intelektu dane w naoczności.”⁶² **Przedmiotowa realność** kategorii wymaga dowodu, a dowód ten Kant przeprowadza w rozdziale *Krytyki*... poświęconym schematyzmowi transcendentálnemu, rozdziale, w którym objaśnia sposób, w jaki kategorie mogą się odnosić do

⁵⁷ P. Plaass: *Kants Theorie der Naturwissenschaft*..., s. 86—87.

⁵⁸ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 220/B 268.

⁵⁹ P. Plaass: *Kants Theorie der Naturwissenschaft*..., s. 52.

⁶⁰ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 244/B 302—303.

⁶¹ Zob. pierwszy rozdział tej pracy (podrozdział *Aprioryczność przedstawień a dylemat wrodzone — nabyte*).

⁶² I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 89—90/B 122.

przedmiotów naszej (z istoty czasowej) naoczności. Same jednak kategorie są — jak wykazuje dedukcja transcendentálna — formami myślenia przedmiotów naoczności w ogóle, tj. przedmiotów **jeszcze** nie uszczegółowionych przez rodzaj naszej czasowej naoczności, nie zaś przedmiotów **już nam** danych. Dlatego **przedmiotowa ważność** kategorii nie jest ograniczona specyficznymi warunkami naszej zmysłowości i jako taka ma ona podstawę w samym intelekcie: „Czyste pojęcia intelektualne odnoszą się przez sam tylko intelekt do przedmiotów naoczności w ogóle, niezależnie od tego, czy jest ona naszą, czy jakąkolwiek inną, lecz w każdym razie zmysłową naocznością, ale właśnie dlatego są tylko formami myśłowymi, przez które jeszcze nie zostaje poznany żaden określony przedmiot. Synteza lub powiązanie tego, co w nich różnorodne, odnosiła się tylko do jedności apercepcji i była przez to o tyle podstawą możliwości poznania *a priori*, o ile ono opiera się na intelekcie, a przez to była nie tylko transcendentálna, lecz także czysto intelektualna. Ponieważ jednak u podstaw naszych znajduje się *a priori* pewna forma zmysłowej naoczności opierająca się na odbiorczości naszej zdolności wyobrażania sobie (naszej zmysłowości), więc intelekt, jako czynnik samorzutny, może zmysł wewnętrzny ukształtować za pomocą tego, co różnorodne w danych nam przedstawieniach, zgodnie ze syntetyczną jednością apercepcji i w ten sposób syntetyczną jedność apercepcji tego, co różnorodne w zmysłowej naoczności, pomyśleć *a priori*, a to jako warunek, który muszą spełniać z koniecznością wszystkie przedmioty naszej (ludzkiej) naoczności. Przez to kategorie, jako same tylko formy myślowe, uzyskują przedmiotową realność, tj. zastosowanie do przedmiotów, które mogą być nam dane w naoczności, ale tylko do przedmiotów jako zjawisk. Albowiem tylko naoczność *a priori* jesteśmy zdolni posiadać.”⁶³ Komentując tę wypowiedź Kanta, Cramer zwraca uwagę na to, że w wypadku kategorii należałoby dokonać rozróżnienia między ich przedmiotową ważnością (tj. zastosowaniem ich do przedmiotów **naoczności w ogóle**), której dowodem jest dedukcja transcendentálna, a przedmiotową realnością (tj. zastosowaniem ich do przedmiotów, które mogą być **nam** dane w naoczności), którą ma wykazać schematyzm transcendentálny⁶⁴. Źródłem kategorii jest czysty intelekt i o ile są one rozpatrywane w funkcji syntetycznej jedności tego, co różnorodne **w ogóle**, o tyle nie są związane z organizacją naszej zmysłowości, a w konsekwencji kategorie mogłyby mieć ważność również w stosunku do skończonego (zmysłowego) pozaludzkiego poznania przedmiotowego. Jedynie dla nieskończonego poznania boskiego, tj. intelektu intuicyjnego, kategorie nie mają żadnego sensu, przy czym idea innej niż nasza naoczności, podobnie jak idea intelektu

⁶³ Ibidem, B 150—151.

⁶⁴ K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 287—295. Zob. również P. Plaass: *Kants Theorie der Naturwissenschaft...*, s. 68—73.

intuicyjnego, jest dla nas niepojmowalna⁶⁵. Celem *Krytyki czystego rozumu* jest jednak — jak trafnie zauważa Plaass — określenie granic czystego poznania **ludzkiego**, dlatego po rozważaniach dotyczących dedukcji transcendentnej następuje rozdział o schematyzmie, który ma uzasadnić przedmiotową realność kategorii, tzn. zastosowanie ich do przedmiotów naszej naoczności⁶⁶.

Jeżeli zaś chodzi o predykabilia, to — podobnie jak w wypadku pojęć empirycznych oraz pojęć matematycznych — dowód ich przedmiotowej ważności jest identyczny z dowodem ich przedmiotowej realności, ponieważ są one pojęciami **danych nam** przedmiotów, w konsekwencji więc mają ważność tylko pod warunkami naszej zmysłowości. Zdaniem Plaassa, logiczna treść predykabiliów wpływa wprawdzie z intelektu, ale ich przedmiotowa realność czy przedmiotowa ważność mogą być wykazane tylko przez odwołanie się do rzeczywistego doświadczenia, które wskazuje przedmiot odpowiadający ich logicznej treści⁶⁷. Dzięki temu — konkluduje Plaass — kategorie mają zarówno źródło, jak i podstawę przedmiotowej ważności w intelekcie, pojęcia empiryczne z kolei są wyprowadzone z doświadczenia, czyli zarówno ich źródło, jak i podstawa ważności tkwią w doświadczeniu, a jeśli chodzi o predykabilia, to ich źródłem jest intelekt, natomiast uzasadnieniem użycia — doświadczenie⁶⁸. Innymi słowy, przedmiotową ważność predykabiliów ograniczają specyficzne warunki naszej zmysłowości, tzn. nie może być ona wykazana *a priori* przez analizę przedmiotu naoczności w ogóle.

Predykabiliami są — jak zasygnalizowaliśmy — pojęcia **zmiany** i **ruchu**, które występują w zasadach (sądach) metafizycznych podstaw przyrodoznawstwa. Naczelnym jednak predykabilium metafizyki cielesnej przyrody jest **materia**, ponieważ do niej odnoszą się same pojęcia **ruchu** i **zmiany**, będąc jej podstawowymi określeniami⁶⁹. Pojęcie **materii** jest predykabilium, ponieważ, w odróżnieniu od kategorii, nie dotyczy przedmiotów naoczności w ogóle, lecz jedynie przedmiotów zmysłów zewnętrznych, przy czym odnosi się ono **bezw warunkowo** do wszystkich przedmiotów zmysłów zewnętrznych i jako takie odznacza się, w przeciwieństwie do pojęć empirycznych, ścisłą ogólnością

⁶⁵ „Intelekt, w którym samowiedza dawałaby zarazem to, co różnorodne w naoczności, intelekt, dzięki którego przedstawieniu istniałyby zarazem przedmioty tego przedstawienia, nie potrzebowałby osobnego aktu zsyntetyzowania tego, co różnorodne, w jedną świadomości, jakiego wymaga intelekt ludzki, który tylko myśli, a nic nie ogląda. Lecz dla intelektu ludzkiego akt ten stanowi nieuchronnie pierwszą podstawę. W następstwie tego nie może on sobie utworzyć nawet najsłabszego pojęcia o innym możliwym intelekcie, czy to o takim, który by sam miał zdolność oglądania, czy też o takim, który by wprawdzie posiadał u swego podłoża naoczność zmysłową, ale przecież innego rodzaju niż naoczność w przestrzeni i czasie.” I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., B 138—139.

⁶⁶ P. Plaass: *Kants Theorie der Naturwissenschaft*..., s. 70.

⁶⁷ Ibidem, s. 83—88.

⁶⁸ Ibidem, s. 86—87.

⁶⁹ I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*..., s. 476, 482—483.

i apodyktyczną koniecznością. Pod pojęcie **materii** bowiem podpada każde „coś, co ma być przedmiotem zmysłów zewnętrznych”⁷⁰. Z tego wynika, że źródłem tego pojęcia nie może być doświadczenie, ponieważ wychodząc od doświadczenia, nigdy nie uzyskamy pojęcia, które bezwarunkowo dotyczy wszystkich przedmiotów zmysłów zewnętrznych. Nie możemy jednak wiedzieć *a priori*, że pojęcie **materii** odnosi się do przedmiotów, lecz musimy się empirycznie przekonać o tym, że istnieją przedmioty odpowiadające jego logicznej treści.

Rozróżnienie dwóch aspektów predykabiliów objaśnia sposób, w jaki są możliwe nie-czyste sądy syntetyczne *a priori*, a zarazem ogranicza ich zakres do metafizyki cielesnej przyrody, tj. fizyki racjonalnej. Jeżeli bowiem — zauważa Cramer — predykabilia są pod względem pochodzenia aprioryczne, ale ich przedmiotowa realność może być wykazana tylko doświadczalnie, to ta pierwsza własność wyjaśnia, dlaczego mogą one w ogóle występować jako terminy w sądach syntetycznych *a priori*, natomiast druga tłumaczy, dlaczego Kant niekiedy określa je jako pojęcia empiryczne, a zarazem wyjaśnia to, że sądy, w których one występują, nie są sądami transcendentalnej filozofii, lecz sądami metafizyki szczegółowej, tzn. metafizyki cielesnej przyrody⁷¹. Wszak to właśnie szczegółowa metafizyka przyrody wychodzi od ogółu danych nam przedmiotów, przedmiotów uszczegółowionych przez rodzaj naszej zmysłowości i dlatego używa takich pojęć, których przedmiotowa ważność może zostać wykazana tylko przez doświadczenie. Nie są to jednak zwykłe pojęcia empiryczne, lecz predykabilia, tj. pochodne pojęcia czystego intelektu. Zasady szczegółowej metafizyki przyrody nie mogą bowiem zawierać zwykłych pojęć empirycznych, ponieważ mają dopiero wykazać możliwość doświadczenia, które jest źródłem pojęć empirycznych.

Poznanie transcendentalne a czyste i nie-czyste poznanie syntetyczne *a priori*

Zasady fizyki racjonalnej są zatem nie-czystymi sądami syntetycznymi *a priori*. Zdaniem Plaassa, sądy te są takimi sądami, których wszystkie pojęcia co do swej logicznej treści spełniają warunek aprioryczności, ale przedmiotowa ważność niektórych (tj. predykabiliów) nie może być wykazana *a priori*, lecz *a posteriori*. Z tego wynika, że zasady fizyki racjonalnej jako nie-czyste sądy syntetyczne *a priori* nie mogą zawierać zwykłych pojęć empi-

⁷⁰ Ibidem, s. 476.

⁷¹ K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 160—161.

rycznych, aczkolwiek wymagają współudziału doświadczenia, które dostarcza im przedmiotowej realności, zapewniając tym samym — co podkreśla Plaass — **możliwość** prawdy (bądź fałszu), nie zaś samą prawdę⁷². Czy w sferze teoretycznej filozofii nie-czyste sądy syntetyczne *a priori* występują również poza fizyką racjonalną? Czy również filozofia transcendentálna zawiera takie sądy? Czy poznanie *a priori* jest tylko wówczas poznaniem transcendentálnym, gdy jest poznaniem czystym (w węższym sensie), tzn. nie zawierającym żadnej domieszki empirycznej? Czy sama *Krytyka czystego rozumu* traktuje jedynie — jak twierdzi Vaihinger — o czystych sędach syntetycznych *a priori*, natomiast pojęcie **nie-czystego sądu syntetycznego *a priori*** występuje tylko w *Meta-physische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* oraz w *Krytyce władzy sądownia*?⁷³ Czy pojęcie **nie-czystego poznania transcendentálnego** stanowi wewnętrzną sprzeczność?

We wstępie tej rozprawy zaznaczyliśmy, że w kwestii rozumienia funkcji i statusu nie-czystego poznania *a priori* litera *Krytyki czystego rozumu* nie zgadza się z jej duchem. W dziele tym Kant bowiem z jednej strony literalnie obstaje przy wymogu czystości poznania (czystości w węższym sensie), stwierdzając, że filozofia transcendentálna zawiera tylko poznania *a priori* całkiem czyste, tzn. pozbawione domieszki empirycznej⁷⁴. Z drugiej zaś strony sposób uzasadniania przezeń możliwości **transcendentálnego poznania rzeczywistości** (dokładniej — transcendentálnych zdań dotyczących rzeczy w ogóle) świadczy o tym, że wymóg czystości poznania nie jest kompatybilny ze strategią tego uzasadniania. W dalszych rozważaniach scharakteryzujemy zasadnicze punkty tej strategii, odchodząc tym samym od litery *Krytyki czystego rozumu* na rzecz wierności jej duchowi.

Nie ulega wątpliwości, że filozofia transcendentálna nie może zawierać zwykłych pojęć empirycznych, ale takich pojęć nie zawiera także fizjologia racjonalna. W przeciwieństwie do fizjologii racjonalnej, z filozofii transcendentálnej muszą być również wykluczone takie pojęcia, o których mówi Plaass, że są pojęciami *a priori*, ale mimo to zawierają pewną domieszkę empiryczną, ujawniającą się przy dowodzie ich przedmiotowej realności. Gdyby bowiem filozofia transcendentálna zawierała takie pojęcia, wówczas rozważałaby przyrodę jako ogół danych przedmiotów, tzn. zakładałaby to, co ma dopiero wykazać, i jako taka nie różniłaby się od fizjologii racjonalnej. Jeżeli zatem zaakcep-

⁷² P. Plaass: *Kants Theorie der Naturwissenschaft...*, s. 89.

⁷³ H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“...*, Bd. 1, s. 196, 212. Jeżeli chodzi o *Krytykę władzy sądownia*, to Kant mówi zarówno o teleologicznych, jak i estetycznych zasadach, że zawierają one wprawdzie pojęcia empiryczne, ale mają charakter *a priori*. Zasady te są *a priori*, ponieważ „do połączenia [...] orzecznika z empirycznym pojęciem podmiotu ich sądów nie potrzeba żadnego dalszego doświadczenia, lecz można dojść do tego zupełnie *a priori*”. I. Kant: *Kritik der Urtheilskraft...*, s. 182 (28), Einl. V.

⁷⁴ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 14—15/B 28—29.

tujemy pogląd Plaassa, że takimi pojęciami są pojęcia **materii, ruchu i zmiany**, to należy przyznać rację Vaihingerowi, który twierdzi, że **materia, ruch i zmiana** nie są pojęciami filozofii transcendentalnej⁷⁵.

Zauważmy jednak, że Kant w *Krytyce czystego rozumu* podaje zasadę przyczynowości, w której występuje pojęcie **zmiany**, jako przykład nie-czystego sądu syntetycznego *a priori*. Jaki status ma sama zasada przyczynowości? W myśl zaproponowanej przez Plaassa interpretacji, zasadę przyczynowości należałoby potraktować jako zasadę fizyki racjonalnej, a występujące w niej pojęcie **zmiany** zaliczyć do pojęć *a priori*, których przedmiotowa realność jest wykazywana za pomocą doświadczenia. Takie jednak rozumienie zasady przyczynowości pozostaje sprzeczne z intencjami samego Kanta. Kant bowiem w *Krytyce czystego rozumu* formułuje zasadę przyczynowości w postaci drugiej analogii doświadczenia, natomiast same analogie doświadczenia są zasadami transcendentalnymi, których dowód jest przeprowadzony w analityce transcendentalnej, a nie zasadami czystej fizyki⁷⁶. Jeżeli zaś zasada przyczynowości jest zasadą transcendentalną, to zaproponowane przez Plaassa rozwiązanie dotyczące sądów metafizyki cielesnej przyrody nie zachowuje ważności w odniesieniu do niej, wobec czego należy znaleźć inny sposób objaśnienia tej zasady, taki, w którego ramach jej nie-czystość i transcendentalność nie wykluczałyby się.

Takie rozumienie zasady przyczynowości proponował Cramer, twierdząc, że zasada ta jest nie-czystym sądem syntetycznym *a priori*, a zarazem zdaniem transcendentalnym, nie zaś metafizycznym, i jako taka stanowi warunek możliwości przedmiotów doświadczenia w ogóle, a nie jedynie przedmiotów naszych zmysłów zewnętrznych⁷⁷. W ten sposób Cramer kwestionuje pogląd Vaihingera i Plaassa, że filozofia transcendentalna nie zawiera nie-czystych sądów syntetycznych *a priori*. Autor rozprawy *Nicht-reine synthetische Urteile a priori* zwraca uwagę na to, że Kant zalicza zasadę przyczynowości do dynamicznych zasad czystego intelektu, a zasady te są zasadami transcendentalnymi. Mówiąc bowiem o dynamicznych zasadach czystego intelektu, myśliciel z Królewca nie ma na uwadze zasad fizyki, lecz zasady transcendentalne, z których zasady fizyki „czerpią wszystkie swą możliwość”⁷⁸. Dlatego zasada przyczynowości jako dynamiczna zasada czystego intelektu nie jest jednym z wielu zdań szczegółowej metafizyki przyrody, lecz ma charakter transcendentalny i tym samym stanowi warunek takich zdań. To samo odnosi się do

⁷⁵ H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*..., Bd. 1, s. 484.

⁷⁶ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 189/B 232.

⁷⁷ K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori*..., s. 186—188, 316—320. Zaproponowane przez Cramera rozumienie zasady przyczynowości przedstawimy dokładniej w następnym rozdziale tej rozprawy.

⁷⁸ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 162/B 202.

pozostałych zasad czystego intelektu. Z tego wynika, że zasady transcendentalne dotyczące przedmiotów doświadczenia w ogóle są najwyższymi zasadami naszego poznania i jako takie uprawomocniają zasady szczegółowej metafizyki przyrody, czyli fizyki racjonalnej. Przedmioty bowiem należące do szczegółowego zakresu, o których traktuje immanentna fizjologia, muszą spełniać transcendentalne warunki możliwości przedmiotów doświadczenia w ogóle, a w rezultacie immanentna fizjologia, która redukuje się *de facto* do fizyki racjonalnej, musi zakładać filozofię transcendentalną⁷⁹. Relację między zasadami transcendentalnymi a pryncypiami nauk przyrodniczych trafnie charakteryzuje Otfried Höffe: „Kantowskie »zasady czystego intelektu« stanowią nie tylko ostatni stopień w transcendentalnej teorii konstytucji doświadczenia, lecz są to także pierwsze, mające jeszcze ugruntowanie filozoficzne, naczelne zasady strukturalne badań nauk szczegółowych. Są one zarówno zwieńczeniem analitycznej części *Krytyki*, jak również początkiem metafizyki przyrody, rozwijanej przez Kanta w *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Mimo to należy jednak odróżniać zasady od swoistych pryncypiów matematyki i przyrodoznawstwa. Jako że punkt wyjścia ich uzasadnień jest głębiej osadzony, wyznaczają one podstawową strukturę nawet w odniesieniu do pryncypiów nauk szczegółowych, które zawsze się do nich [koniecznie] stosują. Zasady nie regulują określonych stanów rzeczy przyrody, lecz przyrodę jako w ogóle przyrodę; podają one naczelne zasady konstytuujące przyrodę jako taką. Są one — czy wprost, czy też nie wprost — współwypowiadane w każdym sądzie nauk przyrodniczych, stwierdza stanowczo Kant. Z zasad filozoficznych nie można bezpośrednio wyprowadzić żadnych sądów nauk szczegółowych, również sądów podstawowych. Zasady te są wytyczną władzy rozpoznawania w odniesieniu do naukowego badania, które w pierwszym rzędzie nie polega ani na wnioskowaniach formalno-logicznych, ani na bezustannym gromadzeniu faktów, lecz przeciwnie, jest pewną praktyką rozumnego wydawania sądów.”⁸⁰

Zasadę przyczynowości nazywa Kant zasadą dynamiczną, ponieważ odnosi się ona do materii zjawisk, a materia „oznacza coś, co napotykamy w przestrzeni i w czasie, zawiera więc pewien byt i odpowiada wrażeniu”⁸¹. Dynamiczne zasady czystego intelektu zostają przeciwstawione matematycznym zasadom czystego intelektu, a te ostatnie nie są zasadami matematyki, lecz zasadami transcendentalnymi, na których opiera się w ogóle wszelkie poznanie matematyczne⁸². Zasady matematyczne odnoszą się przy tym do zjawisk nie co do ich istnienia, lecz możliwości, dotyczą zatem formy zjawisk.

⁷⁹ Zob. K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 124—125.

⁸⁰ O. Höffe: *Immanuel Kant*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1995, s. 117—118.

⁸¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 723/B 751.

⁸² Ibidem, A 162/B 202.

Kant twierdzi, że zasadom matematycznym przysługuje konieczność bezwarunkowa i bezpośrednia, natomiast zasadom dynamicznym — konieczność warunkowa i pośrednia. W *Krytyce...* wszak czytamy: „Używanie syntezy czystych pojęć intelektu w zastosowaniu ich do możliwego doświadczenia jest albo matematyczne, albo dynamiczne; częściowo odnosi się ono bowiem tylko do danych naocznych, częściowo zaś w ogóle do istnienia pewnego zjawiska. Aprioryczne warunki naoczności są w stosunku do możliwego doświadczenia całkowicie konieczne, warunki zaś istnienia przedmiotów możliwej naoczności empirycznej są same w sobie tylko przypadkowe. Dlatego zasady stosowania matematycznego będą brzmiały bezwzględnie konieczne, tzn. apodyktycznie, natomiast zasady stosowania dynamicznego będą wprawdzie miały także charakter konieczności *a priori*, lecz tylko pod warunkiem empirycznego myślenia w ramach pewnego doświadczenia, a więc tylko pośrednio i nie wprost; nie będą przeto (choć bez szkody dla ich pewności odniesionej w sposób ogólny do doświadczenia) zawierały w sobie tej bezpośredniej oczywistości, która jest tamtym właściwa.”⁸³

Komentując tę wypowiedź Kanta, zaznaczymy tu jedynie, ponieważ problem zasad czystego intelektu będzie przedmiotem naszych rozważań zawartych w następnym rozdziale, że zasady matematyczne są **czystymi** sędami syntetycznymi *a priori*, jako że odnoszą się do formy zjawisk, a sama forma zjawisk jest dana w czystej naoczności. Natomiast zasady dynamiczne są **nie-czystymi** sędami syntetycznymi *a priori*, ponieważ dotyczą tego, co dane w formach naoczności, tj. tego, co **istnieje** w czasie i przestrzeni, a istnienia zjawisk nie da się przedstawić w żadnej czystej naoczności. Istnienie bowiem zjawisk nigdy nie jest dane w naoczności czystej, lecz tylko w naoczności empirycznej. Dlatego istnienie nie jest pojęciem matematycznym, tzn. pojęciem konstruowanym na podstawie odpowiadającej mu czystej naoczności. Z tego względu zasady dynamiczne obowiązują koniecznie „tylko pod warunkiem empirycznego myślenia w ramach pewnego doświadczenia”, a w konsekwencji są zasadami *a priori*, które zawierają domieszkę empiryczną.

Sama filozofia transcendentálna zawiera zatem zarówno czyste, jak i nie-czyste sądy syntetyczne *a priori*, ponieważ Kant rozróżnia dwa rodzaje zasad transcendentálnych: czyste (matematyczne) oraz nie-czyste (dynamiczne), które są sędami syntetycznymi *a priori*. Zasady transcendentálne nie są przy tym jednymi z wielu sądów syntetycznych *a priori*, lecz mają wyjątkowy status: stanowią warunek możliwości przedmiotów doświadczenia **w ogóle**, warunek, który muszą spełniać wszelkie **określone** przedmiotowo ważne sądy syntetyczne *a priori*, jakimi są — według Kanta — twierdzenia matematyki i pryncypia przyrodoznawstwa. Innymi słowy, poznanie opiera się na zasadach, a najwyższymi zasadami teoretycznego poznania są zasady **transcenden-**

⁸³ Ibidem, A 160—161/B 199—200.

talne, które uprawomocniają możliwość wszelkich **określonych** sądów syntetycznych *a priori*, ściśle mówiąc — urealniają tę możliwość. Dlatego filozoficzne ugruntowanie zasad transcendentalnych ma decydujące znaczenie dla uzasadnienia ważności twierdzeń matematyki i pryncypiów nauk przyrodniczych.

Rozdział trzeci

Jak są możliwe zasady transcendentalne jako sądy syntetyczne *a priori*?

System zasad czystego intelektu a teoria schematyzmu

W *Krytyce czystego rozumu* przedstawienie systemu zasad czystego intelektu następuje po teorii schematyzmu. W założeniu zasad czystego intelektu tkwi już bowiem przedmiotowa realność kategorii, tzn. możliwość zastosowania ich do przedmiotów naszej naoczności (zjawisk), a zadaniem teorii schematyzmu jest właśnie wykazanie takiej realności. W poprzednim rozdziale tej pracy zaznaczyliśmy, że w teorii schematyzmu Kant przeprowadza dowód **przedmiotowej realności** kategorii, a dowód ten nie jest identyczny z dowodem ich **przedmiotowej ważności**, który zostaje przeprowadzony metodą dedukcji transcendentalnej, ponieważ kategorie mogłyby mieć przedmiotową ważność również dla pozaludzkiego poznania, jeśli jest ono skończone.

Teoria schematyzmu pozostaje w związku z problematyką transcendentalnej wyobraźni, ponieważ schematy czystych pojęć intelektu są wytworem tej wyobraźni¹. Transcendentalna wyobraźnia stanowi element pośredniczący między czystą apercpcją i naszą zmysłowością, ponieważ synteza tego, co różnorodne w **naszej** naoczności, dokonuje się wprawdzie w czystej apercpc-

¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von J. Timmermann. Hamburg 1998, A 140/B 179. Tekst *Krytyki*... cytuję za polskim przekładem — I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kęty 2001. Na temat transcendentalnej wyobraźni i schematyzmu w filozofii Kanta zob. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1989. Zob. również J. Rolewski: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991. Rozprawa Jarosława Rolewskiego stanowi znakomitą polemikę z Heideggerem w kwestii rozumienia transcendentalnej wyobraźni i schematyczności kategorii w koncepcji Kanta.

cji, która stanowi warunek wszelkiego powiązania — ale za pośrednictwem transcendentalnej wyobraźni. Transcendentalna wyobraźnia bowiem z jednej strony należy do zmysłowości, a z drugiej strony jest „zdolnością do określania zmysłowości *a priori*”², co „stanowi [...] oddziaływanie intelektu na zmysłowość i pierwsze jego zastosowanie (a zarazem podstawę wszelkich innych zastosowań) do przedmiotów możliwej dla nas naoczności”³. To zastosowanie umożliwiają schematy, dostarczane intelektowi przez transcendentalną wyobraźnię.

Jeżeli czyste pojęcia intelektu mają się odnosić do przedmiotów naszej naoczności, to „prócz funkcji intelektu [spełnianej] w kategorii, muszą jeszcze zawierać *a priori* formalne warunki zmysłowości (zwłaszcza zmysłu wewnętrznego), które zawierają w sobie ogólny warunek, pod którym jedynie kategoria może być zastosowana do jakiegokolwiek bądź przedmiotu. Ten formalny i czysty warunek zmysłowości, do którego pojęcie intelektu jest ograniczone w swym stosowaniu, zamierzamy nazywać schematem tego pojęcia intelektu, a posługiwanie się przez intelekt tymi schematami — schematyzmem czystego intelektu.”⁴ Kant określa zatem schemat jako przedstawienie, za którego pośrednictwem jest możliwe zastosowanie kategorii do zjawisk. Schemat — jako element pośredniczący między kategoriami a zjawiskami i umożliwiający subsumpcję zjawisk pod kategorie — jest przedstawieniem czystym, a zarazem pozostającym w stosunku jednorodności zarówno do kategorii, jak i do zjawisk: „To pośredniczące przedstawienie musi być czyste (bez wszelkiej domieszki empirycznej), a jednak z jednej strony intelektualne, a z drugiej zaś zmysłowe.”⁵

Schematy są — zdaniem Kanta — transcendentalnymi określeniami czasowymi (*Zeitbestimmungen*). Sam czas „jest zawarty w każdym empirycznym przedstawieniu tego, co różnorodne”⁶, tzn. ma przedmiotową ważność w odniesieniu do wszystkich zjawisk, które są nam dane w doświadczeniu, ponieważ „czas jest warunkiem *a priori* wszelkich zjawisk w ogóle, a mianowicie bezpośrednim warunkiem zjawisk wewnętrznych (naszej duszy) i właśnie przez to pośrednio także zjawisk zewnętrznych”⁷. O ile zatem schematy transcendentalne są określeniami **czasowymi**, o tyle pozostają w stosunku jednorodności do zjawiska, tzn. są przedstawieniami zmysłowymi. Z drugiej strony w schematach transcendentalnych czas zostaje **określony** wedle **ogólnych** prawideł *a priori*, w konsekwencji więc pozostają one w stosunku jedno-

² I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 152.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, A 139—140/B 179.

⁵ Ibidem, A 138/B 177.

⁶ Ibidem, A 139/B 178.

⁷ Ibidem, A 34/B 50.

rodności do kategorii, które stanowią ich jedność, tzn. są przedstawieniami intelektualnymi⁸.

Zdaniem Kanta, dopiero schematy zmysłowości stanowią realizację kategorii, ograniczając zarazem ich ważność do warunków naszej zmysłowości. W rezultacie dopiero uschematyzowane kategorie zyskują przedmiotową realność, tzn. odnoszą się do przedmiotów naszego doświadczenia⁹. Uschematyzowane kategorie można określić mianem kategorii uzmysłowionych. Nie należy przy tym mylić schematów z obrazami, ponieważ obraz jest przedstawieniem jednostkowym, natomiast schemat — przedstawieniem ogólnym, chociaż niepojęciowym. Martin Heidegger określa następująco status epistemiczny uzmysłowienia właściwego schematom: „[...] w uzmysłowieniu nie zostaje tematycznie przedstawiony ani empiryczny widok, ani izolowane pojęcie, lecz »spis« (»*Verzeichnis*«) prawideł tworzenia obrazu [...].”¹⁰

Najwyższymi sądami, które intelekt wytwarza pod warunkami schematyzacji kategorii, są zasady czystego intelektu, ponieważ „zasady te nie są niczym innym, jak tylko prawidłami przedmiotowego stosowania kategorii”¹¹. Z tego względu „tablica kategorii dostarcza nam całkiem naturalnej wskazówki przy tworzeniu tablicy zasad”¹², a podział zasad czystego intelektu na zasady matematyczne i zasady dynamiczne odpowiada analogicznemu podziałowi kategorii. Kant — jak widać — rozróżnia dwa rodzaje kategorii: matematyczne i dynamiczne¹³. Kategoriami matematycznymi są kategorie ilości (jedność, wielość, ogół) i jakości (realność, przeczenie, ograniczenie), dynamicznymi — stosunku (substancja, przyczyna, wspólnota) i modalności (możliwość — niemożliwość, istnienie — nieistnienie, konieczność — przypadkowość), przy czym podziałowi kategorii matematycznych również odpowiada podział zasad matematycznych, a podziałowi kategorii dynamicznych — podział zasad dynamicznych. Otóż zasady matematyczne dzielą się na aksjomaty naoczności i antycypacje spostrzeżenia. Pierwsze są prawidłami przedmiotowego stosowania kategorii ilości, drugie — jakości. Natomiast zasady dynamiczne obejmują analogie doświadczenia, odnoszące się do kategorii relacji, i postulaty empirycznego myślenia w ogóle, przyporządkowane kategoriom modalności¹⁴.

Kant zaznacza, że zasady czystego intelektu są wprawdzie naczelnymi zasadami, które zawierają rację wszystkich innych sądów i zasad, i jako takie nie mogą czerpać uzasadnienia z wyższych poznań, ale mimo to domagają się dowodu, który polega na wykazaniu, że są one warunkami możliwości przed-

⁸ Ibidem, A 138—139/B 177—178.

⁹ Ibidem, A 146—147/B 186—187.

¹⁰ M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki...*, s. 109.

¹¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 161/B 200.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, A 80/B 106, B 110.

¹⁴ Ibidem, A 161/B 200.

miotów doświadczenia¹⁵. Zastanówmy się, w jaki sposób Kant przeprowadza dowód zasad transcendentalnych.

Jak są możliwe zasady matematyczne
jako czyste sądy syntetyczne *a priori*?

Dowód zasady aksjomatów naoczności

Matematyczne zasady czystego intelektu dzielą się na aksjomaty naoczności i antycypacje spostrzeżenia. Są one nazwane zasadami matematycznymi, ponieważ „uprawniają nas do stosowania matematyki do zjawisk”¹⁶. Aksjomaty naoczności uprawniają przy tym do stosowania matematyki do zjawisk jako **wielkości ekstensywnych**, natomiast antycypacje spostrzeżenia — do zjawisk jako **wielkości intensywnych**. Mówiąc o wielkościach, Kant dokonuje rozróżnienia między *quantum* a *quantitas*¹⁷. *Quantum* oznacza wielkość jako taką, tzn. to, że coś jest w ogóle pewną wielkością, natomiast *quantitas* — miarę tego, co wielkie, ilość wielkości, tzn. to, że coś jest tak a tak wielkie. Przy tym wielkość jako *quantum* umożliwia wielkość w sensie *quantitas*, ponieważ — jak zauważa Heidegger — „wielkość jako miara, jako »tak wiele«, jest zawsze miarą czegoś wielkiego.”¹⁸

Scharakteryzujmy najpierw aksjomaty naoczności. Zasada aksjomatów naoczności jest odmiennie sformułowana w pierwszym i drugim wydaniu *Krytyki*... W pierwszym wydaniu brzmi ona: „Wszystkie zjawiska są co do swej naoczności wielkościami ekstensywnymi.”¹⁹ Natomiast w drugim wydaniu *Krytyki*... zasada ta jest ujęta następująco: „Wszystkie dane naoczne są wielkościami ekstensywnymi.”²⁰ Zastanówmy się, w jakim sensie zjawiska (jako dane naoczne) są wielkościami ekstensywnymi. Bez wątpienia zjawiska zachodzą w przestrzeni i w czasie, a przestrzeń i czas jako czyste naoczności są wielkościami w sensie *quantum*, tzn. stanowią co do ilości wielkości nieokreślone; wielkości, w których przedstawienie całości poprzedza i umożliwia przedstawienie części. Dlatego przestrzeń i czas stanowią *quanta continua*²¹. Prze-

¹⁵ Ibidem, A 148—149/B 188.

¹⁶ Ibidem, A 178/B 221.

¹⁷ Ibidem, A 163/B 204.

¹⁸ M. Heidegger: *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*. Tłum. J. Mizera. Warszawa 2001, s. 179.

¹⁹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 162.

²⁰ Ibidem, B 202.

²¹ Zob. M. Heidegger: *Pytanie o rzecz*..., s. 179.

strzeń jako wielkość w sensie *quantum* jest **jedną jedyną przestrzenią** i jako taka wielkość obejmuje wszystkie części wchodzące w jej skład, nie pozwalając się do nich redukować. W konsekwencji części nie mogą poprzedzać obejmującej je przestrzeni, lecz „mogą być tylko w niej pomyślane”²². To samo odnosi się do czasu. Czas bowiem możemy sobie przedstawić jako „ciąg o jednym tylko wymiarze”²³, tzn. jako ciągłą, nieskończoną linię, a „wszelka określona wielkość czasu jest możliwa tylko przez ograniczenie jednego jedy-nego podłoża stanowiącego czasu”²⁴.

Czasu i przestrzeni nie da się jednak spostrzec, ponieważ czas i przestrzeń nie mają charakteru zjawiskowego²⁵. Spostrzegamy bowiem jedynie zjawiska, czyli to, co jest dane w czasie i w przestrzeni. To zaś, co jest dane w czasie i w przestrzeni, nie może być wielkością co do ilości nieokreśloną, ale jest zawsze tak a tak wielkie. Taka określona wielkość, tj. miara czy ilość czegoś wielkiego, jest wielkością ekstensywną. Dlatego zjawiska są wielkościami ekstensywnymi. Z tego wynika, że wielkości ekstensywne nie są wielkościami w sensie *quantum*, lecz wielkościami w znaczeniu *quantitas*. Wielkość bowiem określona co do ilości jest wielkością jako *quantitas*, wielkością, która powstaje dopiero przez syntezę tego, co różnorodne, wielkością, „w której przedstawienie części umożliwia przedstawienie całości (i z konieczności je przeto poprzedza)”²⁶. *Quantitas* zakłada przy tym *quantum*, ponieważ wielkość w znaczeniu *quantum* jest wielkością pierwotną, tzn. taką — komentuje Heidegger — która „nigdy nie jest tym, czym jest, dopiero przez syntezę”²⁷. Wielkości zatem jako *quantitas* powstają przez podział na części **uprzednio** danych wielkości pierwotnych (w sensie *quantum*) i zestawienie (syntezę) tych części. Z tej przyczyny — odwołajmy się jeszcze raz do komentarza Heideggera — *quantitas*, tj. wielkość ekstensywna, stanowi *quantum discretum*²⁸. Zjawiska zatem jako wielkości ekstensywne są możliwe przez syntezę nieokreślonej w sobie różnorodności czasu i przestrzeni jako wielkości pierwotnych. Kant pisze: „[...] zjawiska są wszystkie wielkościami, i to wielkościami ekstensywnymi, gdyż jako dane naoczne w przestrzeni i w czasie muszą być przedstawione przez tę samą syntezę, przez którą przestrzeń i czas w ogóle są określone.”²⁹ W innym miejscu *Krytyki*... myśliciel z Królewca mówi, że przez określenie czystych naoczności „możemy uzyskać aprioryczne poznanie przed-

²² I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 25/B 39.

²³ Ibidem, A 33/B 50.

²⁴ Ibidem, A 32/B 48.

²⁵ Ibidem, B 207.

²⁶ Ibidem, A 162/B 203.

²⁷ M. Heidegger: *Pytanie o rzecz*..., s. 178.

²⁸ Ibidem.

²⁹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., B 203.

miotów (w matematyce)”³⁰. Tego określenia dokonują kategorie, „jeżeli są zastosowane do danych naocznych *a priori* (jak w matematyce)”³¹. Komentując te wypowiedzi Kanta, Hans Graubner trafnie zauważa, że jeżeli czyste naoczności mają być określone, to muszą móc być do nich zastosowane kategorie, ponieważ określenie tego, co różnorodne, jest dziełem kategorii, przy czym określenie czystych naoczności (czasu i przestrzeni) dokonuje się za pomocą grupy kategorii wprowadzonych pod nazwą ilości (jedność, wielość, ogół)³². Wszystkie zjawiska bowiem są dane w formach naoczności, na które składają się przestrzeń i czas — i co do swej formy oglądalności są **określone** jako wielkości ekstensywne przez kategorie ilości.

Związek między kategoriami ilości i czystymi naocznościami znajduje wyraz właśnie w zasadzie aksjomatów naoczności, ponieważ zasada ta jest prawidłem przedmiotowego stosowania kategorii ilości. Same kategorie ilości należą do matematycznych kategorii, nie są jednak pojęciami matematycznymi, lecz stanowią warunek takich pojęć. W pojęciach matematycznych bowiem czyste naoczności są pomyślane jako określone różnorodności, a czyste naoczności mogą być w ogóle ujęte jako już określone, jeżeli wpięrow zostaną przedstawione jako takie przez kategorie ilości, dokładniej — przez uschematyzowane kategorie ilości, ponieważ jedynie uschematyzowane kategorie mogą się odnosić do naszej naoczności. Schematem zaś kategorii ilości jest liczba: „Czysty [...] schemat wielkości (*quantitatis*) jako pewnego pojęcia intelektu stanowi liczba, która jest przedstawieniem obejmującym w sobie kolejne dodawanie jednostki do jednostki (jednorodnej). Liczba nie jest więc niczym innym, jak tylko jednością syntezy tego, co rozmaite w jednorodnej naoczności w ogóle, przez to, że w ujmowaniu danych naocznych (*der Anschauung*) wytwarzam sam czas.”³³

Same pojęcia matematyczne jako pojęcia czystych form zmysłowości podpadają pod uschematyzowane kategorie ilości³⁴. Pojęcia matematyczne bowiem rozpatrywane same w sobie nie wymagają wprowadzenia ani dedukcji, ani schematyzacji, ale ich konstruowanie jest możliwe tylko pod warunkiem schematyzacji kategorii ilości. „Skonstruować [...] pojęcie — mówi Kant — to znaczy przedstawić odpowiadającą mu naoczność *a priori*.”³⁵ W konstruowanym pojęciu (pojęciu matematycznym) zatem jest już założona zgodność z odpowiadającą mu czystą naocznością. Hans Graubner trafnie zauważa, że taka zgodność jest możliwa pod warunkami schematyzacji kategorii ilości,

³⁰ Ibidem, B 147.

³¹ Ibidem.

³² H. Graubner: *Form und Wesen. Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Bonn 1972 (Kantstudien. Ergänzungshefte 104), s. 140—141.

³³ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 142—143/B 182.

³⁴ Zob. H. Graubner: *Form und Wesen...*, s. 140.

³⁵ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 713/B 741.

ponieważ pojęcie konstruowane wyraża określoną liczbę lub określone stosunki liczbowe³⁶. Można powiedzieć, że w konstruowanym pojęciu jest założone to, co konstrukcję w ogóle umożliwia, tj. **określona** różnorodność czystej naoczności, określona przez kategorie ilości³⁷. Żadne konstruowanie nie byłoby możliwe, gdyby czyste naoczności pozostały wielkościami nieokreślonymi co do ilości, wielkościami w sensie *quantum*. Innymi słowy, przedstawienie naoczności odpowiadającej pojęciu, tj. konstruowanie, zakłada uprzednie **określenie** czystej naoczności, określenie, które jest możliwe tylko za sprawą kategorii ilości.

Aksjomaty naoczności, ugruntowując możliwość zastosowania matematyki do zjawisk, są jednocześnie warunkami możliwości przedmiotów naszego doświadczenia, ponieważ „warunki samej matematyki, warunki *quantitas* i *quantum*, są zarazem — zwraca uwagę Heidegger — warunkami zjawiania się tego, do czego stosuje się matematyka”³⁸. Dlatego wraz z ugruntowaniem matematyki zostaje dowiedziona sama zasada aksjomatów naoczności. W ten sposób jedność syntezy, jaką implikują kategorie ilości, jest warunkiem możliwości zjawisk jako danych naocznych, tzn. zjawisk ze względu na ich ukształtowanie przestrzenne i czasowe. Heidegger jedność tę charakteryzuje następująco: „Pojęcie to — ilość — skupia i zatrzymuje jednorodne mnogości zawsze w pewnym zjednoczeniu. Dopiero dzięki temu jest możliwe przedstawienie obiektu, »Ja myślę« i »naprzeciw« [*Entgegen*] dla Ja. Skoro więc [...] zjawiska zjawiają się w formie przestrzeni i czasu, zatem pierwszym określeniem tego, co spotykane jako takiego, jest owo uczłonowane, ukształtowane zjednoczenie ze względu na *quantitas*. [...] Tym samym więc są jedność i zjednoczenie, które pozwalają spotkać zjawiska jako ukształtowane, tak a tak wielkie, w oddaleniu przestrzennym i czasowym, i które to, co jednorodne, jako ilości pewnej mnogości, zatrzymują w złożeniu w ogóle. Zjawiska co do ich naoczności, w sposobie ich spotkaniowego przedstawiania się, są więc z góry wielkościami ekstensywnymi. Tylko w syntezie ilości, *quantum* — przestrzeń — jest określona jako każdorazowe te oto, zjawiające się twory przestrzenne. Ta sama jedność ilości pozwala całościowo przedstawiać się temu, co spotykane. Wraz z tym zasada została dowiedziona.”³⁹

Dowód zasady antycypacji spostrzeżenia

Nie ulega wątpliwości, że zasada aksjomatów naoczności jest czyścym sądem syntetycznym *a priori*, ponieważ powstaje w wyniku zastosowania

³⁶ H. Graubner: *Form und Wesen...*, s. 141.

³⁷ Zob. *ibidem*.

³⁸ M. Heidegger: *Pytanie o rzecz...*, s. 186.

³⁹ *Ibidem*, s. 185—186.

kategorii ilości do czystych naoczności, jakimi są formy zmysłowości: czas i przestrzeń, zastosowania możliwego pod warunkami schematyzacji tych kategorii. Czysta naoczność stanowi również warunek przedmiotowej rzeczywistości drugiej zasady czystego intelektu, nazwanej antycypacjami spostrzeżenia, zasady, która jest prawideł przedmiotowego stosowania kategorii jakości. Zasada ta bowiem — podobnie jak aksjomaty naoczności — jest matematyczną zasadą czystego intelektu, a w matematycznych zasadach kategorii muszą móc się stosować do naoczności czystej, a nie empirycznej. Zastanówmy się nad tym, czy w wypadku antycypacji spostrzeżenia naocznością tą są również czas i przestrzeń jako czyste formy zmysłowości.

Scharakteryzujmy najpierw status kategorii jakości. W filozofii Kanta jakość obok ilości należy do kategorii matematycznych. Pod nazwą **jakości** myśliciel z Królewca wprowadza trzy kategorie: rzeczywistość, przeczenie i ograniczenie. Pojęcie **realności** jest równoznaczne z pojęciem **rzeczowości** (*Sachheit*) czy **transcendentalnego stwierdzenia** (*Bejahung*). „Stwierdzenie [...] — pisze Kant — jest czymś, czego pojęcie już samo w sobie wyraża pewien byt i dlatego nazywa się realnością (*Realität*), rzeczowością (*Sachheit*), albowiem tylko przez nią — i [tylko] tak dalece, jak ona sięga — przedmioty są czymś (rzeczami). Natomiast zaprzeczenie (*Negation*) stanowiące jego przeciwieństwo oznacza sam tylko brak i gdzie jedynie to zaprzeczenie jest pomyślane, tam też zostaje przedstawione usunięcie (*Aufhebung*) wszelkiej rzeczy.”⁴⁰ W innym miejscu *Krytyki*... czytamy: „Realność — to coś, negacja — to nic, mianowicie pojęcie braku pewnego przedmiotu, jak cień, zimno (*nihil privativum*).”⁴¹ Realność, tzn. transcendentalne stwierdzenie, które oznacza byt, jest pierwotna wobec zaprzeczenia, ponieważ zaprzeczenie nie może być myślane w sobie, lecz jedynie w odniesieniu do przeciwnego stwierdzenia⁴². Zaprzeczenie zatem to pojęcie pochodne. Takim pochodnym pojęciem jest również ograniczenie, które stanowi rezultat połączenia negacji z realnością⁴³. Gdy bowiem skończone rzeczy rozpatrujemy na tle nieskończonych realności, wówczas wszystkie zaprzeczenia są brakującymi realnościami, a więc ograniczeniami⁴⁴. Innymi słowy, zaprzeczenia, które odnoszą się do skończonych rzeczy i odróżniają je od nieskończonej najwyższej realności, są ograniczeniami. Anneliese Maier zwraca uwagę na to, że zaprzeczenie ma w filozofii Kanta dwojaki sens⁴⁵. Po pierwsze, zaprzeczenie jest samym tylko brakiem, pod warunkiem że odnosimy je do rzeczy skończonych rozpatrywanych w sobie i dla siebie. Po drugie,

⁴⁰ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 574—575/B 602—603.

⁴¹ Ibidem, A 291/B 347.

⁴² Ibidem, A 575/B 603. Zob. A. Maier: *Kants Qualitätskategorien*. Berlin 1930 (Kantstudien. Ergänzungshefte 65), s. 40.

⁴³ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., B 111.

⁴⁴ Ibidem, A 575—576/B 603—604. Zob. A. Maier: *Kants Qualitätskategorien*..., s. 41.

⁴⁵ A. Maier: *Kants Qualitätskategorien*..., s. 41.

zaprzeczenie jest rozumiane jako ograniczenie, jeżeli służy określeniu rzeczy skończonych rozpatrywanych w relacji do tego, co nieskończone. Zaprzeczenie można zatem pojąć jako ograniczenie wówczas, gdy rozum założy ideę koniecznego wszechstronnego określenia wszystkich rzeczy, czyli ideę wszechrealności (*omnitude realitatis*), żeby z niej wywieść wszelkie uwarunkowane określenia tego, co ograniczone⁴⁶.

Anneliese Maier zauważa, że w okresie przedkrytycznym Kant przyjmuje, że jedynie w odniesieniu do noumenów realność (*realitas noumenon*) jest transcendentalnym stwierdzeniem, które wyraża byt, tzn. pojęciem, dzięki któremu można *a priori* pomyśleć przedmiot jako coś⁴⁷. Jeżeli zaś chodzi o zjawiska, to realność (*realitas phaenomenon*) jest ich materią, a materia zjawiska — tym, co w nim odpowiada wrażeniu. Dlatego w odniesieniu do zjawisk realność nie może być nigdy *a priori* pomyślana, lecz musi być *a posteriori* dana. Taki pogląd — zdaniem Maier — Kant reprezentuje w swej dysertacji *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, chociaż w tekście tym nie określa on *explicite* realności jako materii zjawiska⁴⁸. Dopiero w *Krytyce czystego rozumu* status realności ulega znaczącej zmianie. W dziele tym Kant wprowadza materię zjawiska nadal rozumie jako to, co odpowiada w nim wrażeniu⁴⁹, ale nie stawia już znaku równości między materią zjawiska i realnością. Realność bowiem w *Krytyce*... uzyskuje status kategorii. „Realność (*Realität*) — pisze Kant — jest w czystym pojęciu intelektu tym, co odpowiada w ogóle wrażeniu, tym więc, czego pojęcie wskazuje samo w sobie na istnienie (w czasie) [...]”⁵⁰. W takim ujęciu realność staje się — podkreśla Maier — specyficzną kategorią wrażenia, dzięki której można **pomyśleć** treściową zawartość zjawisk⁵¹. W *Krytyce czystego rozumu* realność jest zatem transcendentalnym stwierdzeniem nie tylko w odniesieniu do noumenów, ale również fenomenów, przy czym w okresie krytycznym *realitas noumenon* nie jest pojęciem poznawczym, lecz co najwyżej logicznym. *Realitas noumenon* bowiem przedstawiamy sobie za pomocą samego tylko czystego intelektu, czyli bez współudziału zmysłowości, a to właśnie zmysłowość — twierdzi Kant w swych tekstach krytycznych — dostarcza naszym pojęciom poznawczego (przedmiotowego) znaczenia. „Jeżeli to, co realne (*realitas noumenon*), przedstawiamy sobie tylko za pomocą czystego intelektu, to między realnościami nie można sobie pomyśleć żadnej niezgodności, tzn. takiego stosunku, w którym owe realności związane w jednym podmiocie uchylają nawzajem

⁴⁶ Zob. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 575—578/B 603—606.

⁴⁷ A. Maier: *Kants Qualitätskategorien*..., s. 33—34, 52.

⁴⁸ Ibidem, s. 33—34.

⁴⁹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 20/B 34.

⁵⁰ Ibidem, A 143/B 182.

⁵¹ A. Maier: *Kants Qualitätskategorien*..., s. 53.

swe następstwa i w których $3 - 3 = 0$.”⁵² Komentując tę wypowiedź Kanta, Maier twierdzi, że zasada głosząca, iż między realnościami nie można pomyśleć żadnej niezgodności, nie ma przedmiotowego znaczenia, lecz jedynie znaczenie formalno-logiczne, tzn. jest sądem analitycznym, który odnosi się do stosunków logicznych między pojęciami⁵³. Zasada, będąca prawidłem stosowania kategorii realności, może mieć przedmiotowe znaczenie jedynie wtedy, gdy zakres zastosowania samej kategorii realności zostanie ograniczony do warunków naszej zmysłowości. W *Krytyce czystego rozumu* bowiem pojęcia i zasady uzyskują funkcję poznawczą tylko w warunkach naszej zmysłowości. Dlatego jedynie *realitas phaenomenon* jest pojęciem poznawczym.

Realitas phaenomenon jest rzeczą zawartością zjawisk, a ta rzeczowa zawartość jest tym, co w zjawisku odpowiada wrażeniu. To zaś, co w przedmiocie odpowiada wrażeniu, stanowi jego jakość. Dlatego realność wprowadza się do tabeli kategorii pod nazwą **jakości**. Gernot Böhme zwraca uwagę na to, że „w pojęciu realności jest pomyślany szczególny sposób, przez który rzecz pokazuje nam swoją obecność”⁵⁴. Obecność rzeczy postrzegamy za pośrednictwem wrażenia, a to, co w przedmiocie odpowiada wrażeniu, jest jego jakością, która może zostać pomyślana jako dana w mniejszym lub większym stopniu. Böhme rozpoznaje źródła takiego rozumienia rzeczowości (istoty) przedmiotu. Otóż w przedkantowskiej racjonalistycznej filozofii pozostającej pod wpływem Leibniza istotę rzeczy rozumiano jako siłę, którą ma rzecz w sobie, i w zależności od działania tej siły rzeczy jawiły się tak a nie inaczej⁵⁵. Kant — zdaniem Böhme — podziela ten pogląd, reinterpretnując go w duchu krytycznym. Według autora *Krytyki...* bowiem działanie siły, którą rzecz posiada, jest rozpatrywane o tyle, o ile jest działaniem na podmiot, **naporem** na podmiot⁵⁶. Dlatego istota rzeczy (rzeczowość rzeczy) nie jawi się już jako siła, którą ma rzecz w sobie, lecz polega na jakości, która zawsze jest dana z pewną intensywnością, określającą stopień pobudzenia podmiotu przez rzecz.

Nasuwa się pytanie: Czy to, co realne, ma pewien stopień pobudzenia dlatego, że jest przedmiotem wrażenia? Innymi słowy, czy intensywność pierwotnie przynależy do wrażenia, a dopiero wtórnie przenosi się na odpowiadającą wrażeniu treściową (materialną) zawartość zjawiska? Martin Heidegger zauważa, że Kant bardzo się trudził nad rozstrzygnięciem problemu zawartego w tych pytaniach, o czym świadczy różnica w sformułowaniu samej zasady antycypacji spostrzeżenia między pierwszym a drugim wydaniem

⁵² I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 264—265/B 320.

⁵³ A. Maier: *Kants Qualitätskategorien...*, s. 45—46.

⁵⁴ „Im Begriff der Realität wird die besondere Weise gedacht, durch die uns ein Ding seine Anwesenheit anzeigt.” G. Böhme: *Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen*. „Kant-Studien” 1974, Jg. 65, s. 243.

⁵⁵ Ibidem, s. 243—244.

⁵⁶ Ibidem, s. 244.

*Krytyki czystego rozumu*⁵⁷. W pierwszym wydaniu *Krytyki*... zasada ta brzmi: „We wszystkich zjawiskach wrażenie i to coś realnego, co w przedmiocie odpowiada wrażeniu (*realitas phaenomenon*), ma pewną wielkość intensywną, pewien stopień.”⁵⁸ Natomiast w drugim wydaniu czytamy: „We wszystkich zjawiskach to, co realne, a co jest przedmiotem wrażenia, ma pewną wielkość intensywną, tj. pewien stopień.”⁵⁹ Kant zatem w pierwszym wydaniu *Krytyki*... przypisuje intensywność samym wrażeniom. Czy jednak faktycznie według myśliciela z Królewca wrażenia są wymierne? Gdybyśmy odpowiedzieli na to pytanie twierdząco, to — jak zauważa Böhme — moglibyśmy Kanta uznać za ojca psychofizyki⁶⁰.

Aby rozstrzygnąć tę kwestię, odwołajmy się do *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, tekstu, który Kant opracował i wydał między pierwszym a drugim wydaniem *Krytyki czystego rozumu*. W *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* formułuje on pogląd, że możliwość zastosowania matematyki do przedmiotów doświadczenia stanowi o naukowości każdej nauki. Autor *Krytyki*... bowiem twierdzi, że „w każdej poszczególnej nauce o przyrodzie można znaleźć tylko tyle właściwej nauki, ile znajduje się w niej matematyki”⁶¹. Jeżeli chodzi o interesującą nas kwestię, rozstrzygające jest to, czy w psychologii można stosować matematykę. Gdyby bowiem Kanta uznać za ojca psychofizyki, wówczas musiałby on samej psychologii przyznać status nauki. Psychologia zaś byłaby nauką tylko wtedy, gdyby można było w niej stosować matematykę⁶². Kant jednakże w *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* dochodzi do wniosku, że nie jest możliwa naukowa psychologia. Przedmiotem psychologii są bowiem zjawiska zmysłu wewnętrznego, a do zjawisk zmysłu wewnętrznego nie da się stosować matematyki⁶³. Myśliciel z Królewca nie uzasadnia bliżej swego stanowiska, wskazując jedynie na to, że formą zmysłu wewnętrznego jest czas, a sam czas nie wystarcza do ilościowego określania, ponieważ czas przedstawiony tylko wraz z przestrzenią jest kwantyfikowalny⁶⁴. Dlatego Kanta nie można uznać za ojca psychofizyki.

⁵⁷ M. Heidegger: *Pytanie o rzecz...*, s. 199.

⁵⁸ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 166.

⁵⁹ Ibidem, B 207.

⁶⁰ G. Böhme: *Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen...*, s. 241.

⁶¹ „Ich behaupte [...], dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist.” I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*. Bd. 4. Berlin 1968, s. 470.

⁶² Zob. G. Böhme: *Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen...*, s. 245.

⁶³ I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft...*, s. 471.

⁶⁴ Ibidem. Zob. G. Böhme: *Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen...*, s. 245.

Z tego względu zasada antycypacji spostrzeżenia została zmodyfikowana w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* i w wersji tego wydania przypisuje ona wielkość intensywną temu, co realne w zjawiskach, nie zaś samym wrażeniom. Należy jednak zaznaczyć, że Kant nie jest w tej kwestii konsekwentny, ponieważ w rozdziale o schematyzmie **obydwu** wydań *Krytyki...*, rozdziale poprzedzającym analizę zasad czystego intelektu, mówi on również o wielkości wrażenia: „Otóż każde wrażenie ma pewien stopień lub wielkość, którą może wypełnić mniej lub więcej ten sam czas, tj. zmysł wewnętrzny co do tego samego przedstawienia pewnego przedmiotu, aż stanie się niczym (= 0 = *negatio*).”⁶⁵ Nie ulega wątpliwości, że sam Kant, mówiąc o wielkości wrażenia, daje sposobność do niewłaściwego rozumienia swej nauki o intensywnych wielkościach. To bowiem, że każde wrażenie ma pewien stopień, jest empirycznym, psychologicznym faktem. Natomiast w Kantowskiej nauce o intensywnych wielkościach nie chodzi — jak zauważa Böhme — o stwierdzenie empirycznych faktów, lecz o uzasadnienie zdań transcendentálnych, a w konsekwencji — o uzasadnienie pojęcia **intensywnych wielkości** jako pojęcia przedmiotowego⁶⁶. Transcendentalny charakter zasady antycypacji spostrzeżenia niezwykle trafnie charakteryzuje Martin Heidegger: „Pozostaje zwrócić uwagę, że zasada mówi coś o wrażeniach nie na gruncie psychologicznego, empirycznego opisu czy nawet fizjologicznego wyjaśnienia ich powstawania i pochodzenia, lecz na drodze rozważania transcendentálnego. Znaczy to: Wrażenie bierze się z góry pod uwagę jako coś, co występuje w obrębie odniesienia przechodzenia do przedmiotu i przy określeniu jego przedmiotowości.”⁶⁷ W rozważaniu transcendentálnym zatem nie są uwzględniane wrażenia jako takie, lecz to, co w przedmiocie odpowiada wrażeniom. Dlatego nie można zinterpretować Kantowskiej nauki o wielkościach intensywnych w duchu psychologicznym, przyjmując, że to, co realne, ma pewien stopień dlatego, że jest przedmiotem wrażenia. Zdaniem Heideggera, taka psychologiczna interpretacja zasady antycypacji spostrzeżenia przeczy jej autentycznemu sensowi, ponieważ Kant, formułując tę zasadę, dokonał „nowatorskiego wglądu w transcendentálną istotę wrażenia”⁶⁸. „Wszelako zasada — pisze Heidegger — chce powiedzieć: Najpierw i właściwie to, co realne jako *quale*, ma pewną ilość stopnia — i dlatego ma ją również wrażenie; jego intensywność — jako przedmiotowa — polega na uprzednim daniu charakteru realności tego, co doznawalne. Dlatego wersję wydania A trzeba zmienić w następujący sposób: »We wszystkich zjawiskach wrażenie, a to najpierw znaczy: to, co realne, co

⁶⁵ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 143/B 182.

⁶⁶ G. Böhme: *Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen...*, s. 242 — 243.

⁶⁷ M. Heidegger: *Pytanie o rzecz...*, s. 197.

⁶⁸ Ibidem, s. 199.

pozwała wrażeniu ukazywać się *jako* coś przedmiotowego, ma pewną wielkość intensywną». ”⁶⁹

Również Anneliese Maier próbuje Kanta uwolnić od zarzutu psychologizmu. Zwraca ona uwagę na fakt, że przywołane twierdzenie, iż „wrażenie ma pewien stopień lub wielkość, którą może wypełnić mniej lub więcej ten sam czas, tj. zmysł wewnętrzny co do tego samego przedstawienia pewnego przedmiotu” — jest nieściśle i może prowadzić do błędnej interpretacji Kantowskiej nauki o intensywnych wielkościach. Mówiąc bowiem o wielkości wrażenia, dzięki której może ono wypełnić czas, tj. formę zmysłu wewnętrznego, Kant faktycznie ma na uwadze inną czasowość: czasowość jako formę zewnętrznej naoczności⁷⁰. Przypomnijmy, że według myśliciela z Królewca, czas jest formą wszystkich zjawisk, nie tylko psychicznych, ale również fizycznych. Wszystkie bowiem przedstawienia, zarówno te, które odnoszą się do zjawisk wewnętrznych, jak i te, których przedmiot stanowią zjawiska zewnętrzne, są określeniami naszego umysłu, a w konsekwencji podlegają czasowi jako formalnemu warunkowi naszej naoczności⁷¹. W tym kontekście Maier dokonuje rozróżnienia między przeżyciem wrażenia (*Empfindungserlebnis*) a treścią wrażenia (*Empfindungsinhalt*)⁷². W samą tylko **formę** zmysłu wewnętrznego wchodzi przeżycia wrażeń, a nie treści wrażeń. Treści wrażeń bowiem wchodzi w **formy** zewnętrznej naoczności, a formami zewnętrznej naoczności są czas **oraz** przestrzeń. Czas tym samym stanowi z jednej strony formę zmysłu wewnętrznego, formę, którą wypełniają wrażenia jako elementy świadomości, jako elementy psychiczne, a z drugiej strony czas jest **obok przestrzeni** (obok, a nie ponad nią) formą zewnętrznej naoczności, którą wypełniają treści wrażeń⁷³. Przeżycia wrażeń wypełniają przy tym czas, ale nie są wymierne, ponieważ należą do samego tylko zmysłu wewnętrznego, a zjawisk zmysłu wewnętrznego nie można — jak już wspomnieliśmy — ilościowo ujmować. Natomiast formami treści wrażeń są zarówno czas, jak i przestrzeń, dlatego też treści wrażeń można uznać za coś, co nie tylko wypełnia czas, ale również podlega kwantyfikacji, tzn. coś, czego intensywność konstryuuje kategoria realności⁷⁴. Zdaniem Maier, substratem kategorii realności nie jest zatem przeżycie wrażenia, lecz jego treść, wobec czego jedynie treści wrażeń podpadają pod kategorię realności⁷⁵. Tak więc pojęcie **stopnia wrażenia** jest równoznaczne z pojęciem **stopnia treści wrażenia**.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ A. Maier: *Kants Qualitätskategorien...*, s. 56.

⁷¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 34/B 51.

⁷² A. Maier: *Kants Qualitätskategorien...*, s. 56.

⁷³ Ibidem, s. 51.

⁷⁴ Ibidem, s. 56.

⁷⁵ Ibidem.

Z Kantowskiej nauki o intensywnych wielkościach wynika, że wrażenia mają nie tylko wartość subiektywną, podmiotową, ale również obiektywną, przedmiotową. „Każde wrażenie jako empiryczna świadomość — pisze Maier — zawiera coś, co subiektywne, i coś, co obiektywne, tj. coś, co czyste, i coś, co empiryczne.”⁷⁶ Subiektywny aspekt wrażenia stanowi jego przeżycie, natomiast obiektywny — treść, przy czym treść nie jest materią wrażeń, lecz skutkiem apriorycznego ujęcia tego, co empirycznie dane. Nie ulega wątpliwości, że formami wrażeń, dokładniej: treści wrażeń, są czas i przestrzeń, ale wrażenia same w sobie są takimi przedstawieniami, w których „nie znajdujemy naoczności [...] ani przestrzeni, ani czasu”⁷⁷. Zdaniem Maier, w samym wrażeniu, zanim zostanie ono ujęte w formę czasu i przestrzeni, należy już dokonać rozróżnienia między formą (*Form*) a materią (*Materie*), przy czym formę da się poznać *a priori*, natomiast materia jest danym *a posteriori* empirycznym materiałem (*Stoff*)⁷⁸. Formę samego wrażenia stanowi — dowodzi Maier — ogół apriorycznych jakościowo-intensywnych momentów w jego treści. W konsekwencji forma ta jest przedmiotowym korelatem kategorii realności⁷⁹. Intensywne wielkości należy zatem ująć jako formalne kwalifikacje treści wrażeń, tzn. jako coś, co należy do każdego wrażenia jako wrażenia, bez względu na jego empiryczne uszczegółowienia. Nieprzypadkowo Kant w rozdziale *Krytyki*... poświęconym antycypacjom spostrzeżenia wprowadza pojęcie **wrażenia w ogóle** jako czegoś, co przysługuje każdemu wrażeniu i co da się poznać *a priori*: „Wszelkie poznanie, za pomocą którego mogę *a priori* poznać i określić to, co należy do poznania empirycznego, można nazwać antycypacją i bez wątpienia jest to to znaczenie, w jakim Epikur używał swego wyrażenia *πρόληψις*. Ponieważ jednak w zjawiskach istnieje coś, czego się nigdy nie poznaje *a priori* i co z tego powodu stanowi też właściwą różnicę między poznaniem empirycznym a poznaniem *a priori*, mianowicie wrażenie (jako materia spostrzeżenia), więc stąd wynika, że ono jest właściwie tym, czego się wcale nie da antycypować. Moglibyśmy natomiast nazwać antycypacjami zjawisk czyste określenia w przestrzeni i w czasie, zarówno co do kształtu, jak i co do wielkości, gdyż przedstawiają one *a priori* to, cokolwiek by mogło być dane *a posteriori* w doświadczeniu. Jeżeli jednak przyjmiemy, że istnieje przecież coś, co się w każdym wrażeniu jako wrażeniu w ogóle da poznać *a priori* (choćby żadne szczegółowe wrażenie nie było dane), to zasługiwałoby ono na to, by je nazwać antycypacją w znaczeniu wyjątkowym, ponieważ wydaje się dziwne, by można było uprzedzać doświadczenie w tym, co właśnie

⁷⁶ „Jede Empfindung als empirisches Bewußtsein enthält etwas Subjektives und etwas Objektives, d.h. etwas Reines und etwas Empirisches.” Ibidem, s. 57 (przypis).

⁷⁷ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., B 208.

⁷⁸ „Wir müssen daher in der sensatio als solcher noch eine Trennung von Form und Materie vollziehen.” A. Maier: *Kants Qualitätskategorien*..., s. 57.

⁷⁹ Ibidem, s. 56--57.

dotyczy jego materii, którą można czerpać tylko z niego. I tak ma się tu rzecz istotnie.”⁸⁰

To właśnie kategoria realności wymaga, aby w samym wrażeniu oddzielić formę od materii, a tym samym dokonać rozróżnienia między empirycznymi a apriorycznymi momentami we wrażeniach jako takich. Zdaniem Maier, kategoria realności jest wprowadzona pod nazwą **jakości**, ponieważ w tej kategorii zbiegają się dwie funkcje: ujęcie tego, co dane jako jakości, oraz subsumpcja ujętych jakości pod kategorię intensywności⁸¹. Maier jakościowe formowanie nazywa ujęciem niepojęciowym, ponieważ w jej interpretacji jakość obok czasu i przestrzeni jest formą receptywną zmysłowości, formą, w której są ujmowane wrażenia, i jako forma zmysłowości jakość ma ten sam status epistemiczny, co czas i przestrzeń⁸². Jakość nie jest dyskursywnym przedstawieniem, tzn. nie ma charakteru pojęciowego, ponieważ pojęcie jest syntetyczną jednością wielości naoczności, wielości, którą zawiera pod sobą, a nie w sobie, natomiast forma jakości w swych uszczegółowieniach, jak barwa w ogóle, zawiera w sobie, a nie pod sobą nieskończoną ilość możliwych przedstawień⁸³. Na przykład, w ramach jakości barwa mamy nieskończone kontinuum możliwych pośrednich przedstawień między realnością a negacją.

Jeżeli zaś chodzi o intensywność, to nie można jej potraktować jako przynależnej do zmysłowości formy ujęcia wrażeń⁸⁴. To bowiem, co realne w zjawisku, czyli to, co jest przedmiotem wrażenia, nigdy nie może być ujęte jako wielkość, ponieważ jest ujmowane za pomocą wrażenia w jednej chwili jako niepodzielna jedność. Jedynie wielkości ekstensywne są dane w ujęciu jako wielkości — ich ujęcie bowiem dokonuje się przez sukcesywną syntezę różnorodności wrażeń, syntezę przechodzącą od części do całości. W tym kontekście Kant pisze: „To, co realne w zjawisku, ma zawsze pewną wielkość, której jednak nie znajdujemy w ujęciu, gdyż ujęcie to dokonuje się za pomocą samego tylko wrażenia w jednej chwili, a nie przez sukcesywną syntezę wielu wrażeń, i nie przechodzi przeto od części do całości: to, co realne w zjawisku, ma więc wprawdzie jakąś wielkość, ale nie wielkość ekstensywną.”⁸⁵ To, co realne w zjawisku, nie może więc mieć wielkości ekstensywnej, ponieważ nie jest sukcesywnie ujmowane, a wielkość ekstensywną ujmuje się właśnie przez sukcesywną syntezę. W sukcesywnym ujęciu **dołączamy** do siebie jednorodne naoczności, a tak uzyskana całościowa naoczność składa się z częściowych

⁸⁰ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 166—167/B 208—209.

⁸¹ A. Maier: *Kants Qualitätskategorien...*, s. 67.

⁸² Ibidem, s. 64.

⁸³ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 168—176/B 210—218. Zob. A. Maier: *Kants Qualitätskategorien...*, s. 64—67.

⁸⁴ Zob. A. Maier: *Kants Qualitätskategorien...*, s. 67—72.

⁸⁵ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 168/B 210.

naoczności w ten sposób, że można ją przedstawić w postaci liczby jako „jedność syntezy tego, co rozmaite w jednorodnej naoczności w ogóle”⁸⁶. Natomiast w wypadku wielkości intensywnych stosuje się pojęcie wielkości wtedy, kiedy niemożliwe okazuje się sukcesywne ujęcie, pomimo że schematem wielkości jako takich jest liczba. „Otóż każde wrażenie ma pewien stopień lub wielkość, którą może wypełnić mniej lub więcej ten sam czas, tj. zmysł wewnętrzny co do tego samego przedstawienia pewnego przedmiotu, aż stanie się niczym (= 0 = *negatio*). Dlatego to istnieje stosunek i związek lub raczej przejście od realności do przeczenia (*Negation*), które pozwala przedstawić wszelką rzeczywistość jako pewne *quantum*. Schemat zaś pewnej rzeczywistości jako wielkości czegoś, o ile to coś wypełnia czas, jest właśnie jej stałym i jednostajnym wytwarzaniem w czasie, gdy od wrażenia, które ma pewien stopień, schodzimy z biegiem czasu aż do jego zniknięcia, albo od przeczenia wstępujemy stopniowo aż do pewnej jego wielkości.”⁸⁷ Gernot Böhme trafnie zauważa, że aby uniknąć sprzeczności w trakcie dowodzenia zasady antycypacji spostrzeżenia, należy przyjąć, iż to, co realne w zjawisku, czyli to, co jest **dane** w jednej chwili i jako dane nie zawiera żadnej różnorodności, zostaje **pomyślane** jako produkt ciągłego wytwarzania przez czas, i jedynie taki rodzaj przedstawienia pozwala temu, co realne, przypisać różnorodność⁸⁸. Innymi słowy, to, co realne, nie może być wprawdzie dane jako wielkość, ale może być jako wielkość **pomyślane**, tzn. może być **pomyślane** jako jedność wielości stadiów dania tego, co realne; stadiów, z których każde ma pewien stopień, mogący ulec umniejszeniu, przy czym to, co realne, można pomyśleć jako wielkość, używając pojęcia **intensywności**. Samej intensywności można przyznać — jako to czyni Maier — status kategorii⁸⁹. Intensywność — dowodzi Maier — jest kategorią, a nie pojęciem empirycznym, ponieważ stanowi syntezę **czystej** naoczności, a nie naoczności **empirycznej**, ale w przeciwieństwie do kategorii ilości, znajduje ona zastosowanie do jakościowej naoczności (*qualitative Anschauung*), a nie naoczności czasu i przestrzeni.

Jako „realności” myśliciel z Królewca podaje takie jakości, jak barwa, ciepło, ciężar, nieprzenikliwość, a więc — komentuje Maier — zarówno specyficzne jakości zmysłowe, jak i jakości mechaniczno-kinetyczne⁹⁰. W tradycji filozoficznej pierwsze nazwano subiektywnymi, drugie zaś — obiektywnymi. Kant przyjmuje tradycyjne rozróżnienie jakości subiektywnych i obiektywnych. W *Prolegomenach*... dokonuje bowiem rozróżnienia między sądem spo-

⁸⁶ Ibidem, A 142—143/B 182. Zob. G. Böhme: *Kants Theorie der Gegenstandskonstitution*. „Kant-Studien” 1982, Jg. 73, s. 137.

⁸⁷ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 143/B 182—183.

⁸⁸ G. Böhme: *Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen*..., s. 251.

⁸⁹ A. Maier: *Kants Qualitätskategorien*..., s. 67—73.

⁹⁰ Ibidem, s. 59.

strzeżeniowym, orzekającym o specyficznych jakościach zmysłowych, a sądem doświadczeniowym, traktującym o jakościach mechaniczno-kinetycznych, określając zarazem pierwszy jako ważny jedynie podmiotowo, a drugi — jako ważny przedmiotowo. „Że w pokoju jest ciepło — pisze Kant, charakteryzując sąd spostrzeżeniowy — że cukier jest słodki, piołun zaś wstrętny, są to sądy ważne tylko podmiotowo. [...] Sądy te wyrażają tylko pewien stosunek dwóch wrażeń do tego samego podmiotu, mianowicie do mnie samego, a i to tylko w moim obecnym stanie spostrzegania, i dlatego też nie mają one posiadać ważności dla przedmiotu.”⁹¹ Czy jednak faktycznie sądy, w których orzekamy o specyficznych jakościach zmysłowych, są sądami ważnymi jedynie podmiotowo i nigdy nie uzyskują przedmiotowej ważności, tzn. nigdy nie wyrażają własności samych przedmiotów?

Aby rozstrzygnąć problem sformułowany w tym pytaniu, odwołajmy się jeszcze raz do komentarza Maier. Autorka rozprawy *Kants Qualitätskategorien* w sposób przekonujący dowodzi, że Kant przejął rozróżnienie jakości subiektywnych i obiektywnych wprost z tradycji, ale w istocie rozróżnienie to stanowi obcy element w jego filozofii, ponieważ nie wynika z niej koniecznie i jest w niej problematyczne⁹². Owa problematyczność ujawnia się w pełni w rozdziale *Krytyki...* rozwijającym temat antycypacji spostrzeżenia. To właśnie w antycypacjach Kant milcząco zakwestionował tradycyjne rozróżnienie jakości subiektywnych i obiektywnych, jako że zasada antycypacji odnosi się zarówno do pierwszych, jak i drugich, dlatego też specyficzne jakości zmysłowe (jak barwa czy smak) mają z punktu widzenia epistemologicznego ten sam status, co jakości mechaniczno-kinetyczne. W ten sposób w świetle antycypacji spostrzeżenia nie jest do przyjęcia pogląd sformułowany przez Kanta w *Prolegomenach...*, że sądy spostrzeżeniowe mają jedynie wartość podmiotową. Otóż z antycypacji spostrzeżenia wynika, że sąd spostrzeżeniowy ma również wartość przedmiotową, a uzyskuje ją dzięki kategorialnej syntezie, która odnosi się do samych wrażeń. To właśnie kategoria intensywności zapewnia specyficznym jakościom zmysłowym odniesienie do przedmiotu. Nie da się już zatem utrzymać rozróżnienia między subiektywnymi i obiektywnymi jakościami⁹³. Dlatego w samym pojęciu przedmiotu doświadczenia w ogóle z konieczności myślimy pewne cechy jakościowe, podobnie jak zjawiska koniecznie przedstawiamy sobie w porządku czasowym i przestrzennym. Nie chodzi tu o to, że pewien przedmiot nie może zostać przedstawiony bez konkretnych jakości,

⁹¹ I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe...*, Bd. 4. Berlin 1968, s. 299, §19. Cyt. za polskim przekładem — I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Warszawa 1993, s. 73—74.

⁹² A. Maier: *Kants Qualitätskategorien...*, s. 65 (przypis).

⁹³ Ibidem.

np. określonej barwy czy określonego zapachu, lecz o to, że żaden przedmiot doświadczenia bez momentu jakościowego nie jest przedstawialny⁹⁴. Przedmiotu takiego bez żadnych jakości nie sposób nawet pomyśleć. W tym sensie jakość w ogóle jest warunkiem możliwości przedmiotów doświadczenia, toteż w formy czasu i przestrzeni wchodzi wrażenia już ujęte jako jakościowo-intensywne momenty⁹⁵. Do elementu jakościowego w ogóle dochodzimy przy tym na drodze abstrakcji od empirycznie uwarunkowanego charakteru treści wrażenia i z tego powodu jakość w ogóle nie może być pomyślana jako konkretna jakość, np. barwa czy ciężar, ponieważ konkretne jakości zmysłowe i różnice między nimi są zawsze empirycznie uwarunkowane i mogą być dane tylko *a posteriori*⁹⁶. Dlatego jedynie jakość w ogóle jest przedstawieniem *a priori*, tzn. przedstawieniem niezależnym od wszelkiego doświadczenia. Z tego wynika — konkluduje Maier — że istnieje tylko jedna **aprioryczno-jakościowa** forma ujęcia wrażeń, a o tym, że istnieje wielość jakości, jak barwy, dźwięki, zapachy, nie możemy wiedzieć *a priori*⁹⁷.

Wraz z wykazaniem konieczności przyjęcia *a priori* danej jakościowej naoczności zostaje dowiedziona sama zasada antycypacji spostrzeżenia, ponieważ „antycypacje — podkreśla Maier — zakładają [...] *a priori* dane *qualē* w ogóle, do którego kategoria dopiero może znaleźć zastosowanie”⁹⁸. Zasada antycypacji spostrzeżenia bowiem należy do matematycznych zasad czystego intelektu i jest czystym sądem syntetycznym *a priori*. Jako taki sąd powstaje ona w wyniku zastosowania kategorii do czystej, a nie empirycznej naoczności. Nie może to być jednak, jak w wypadku aksjomatów naoczności, ani naoczność czasu, ani naoczność przestrzeni, ponieważ w samych wrażeniach nie znajdujemy takich naoczności, lecz naoczność jakościowa, stanowiąca ogół apriorycznych momentów w treściach wrażeń jako takich.

Jak są możliwe analogie doświadczenia jako nie-czyste sądy syntetyczne *a priori*?

Zasady matematyczne są czystymi sędami syntetycznymi *a priori*, ponieważ mają w nich udział kategorie i czyste naoczności. Zasady te uprawomocniają możliwość zastosowania matematyki do form zjawisk, a w konse-

⁹⁴ Ibidem, s. 64—65.

⁹⁵ Ibidem, s. 64—66.

⁹⁶ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 175—176/B 217—218.

⁹⁷ A. Maier: *Kants Qualitätskategorien...*, s. 66 (przypis).

⁹⁸ „Die Antizipationen setzen [...] ein *a priori* gegebenes *Qualē* überhaupt voraus, auf das die Kategorie erst Anwendung finden kann.” Ibidem, s. 62.

kwencji nie są one zasadami, na których opiera się poznanie rzeczy, ponieważ sama rzecz oprócz czystych form ma również materialną zawartość, która jest dana w naoczności empirycznej, nigdy zaś czystej. Kant wprowadzie przyjmuje, że doświadczenie jest rezultatem zastosowania kategorii do naoczności empirycznej, ale nie wszystkie poznania odnoszące się do danej empirycznie materialnej zawartości rzeczy mają charakter poznać doświadczeniowych. Innymi słowy, materialna zawartość zjawiska jest nam wprowadzie dana *a posteriori*, ale jest możliwe aprioryczne poznanie, które dotyczy tej zawartości. W *Krytyce czystego rozumu* bowiem czytamy: „Materię [...] zjawisk, przez którą dane nam są rzeczy w przestrzeni i w czasie, możemy sobie przedstawić tylko w spostrzeżeniu, a więc *a posteriori*. Jedyne pojęcie, które tę empiryczną zawartość zjawisk przedstawia *a priori*, to pojęcie rzeczy w ogóle, a syntetyczne poznanie *a priori* tej rzeczy nie może dostarczyć niczego więcej jak samego tylko prawidła syntezy tego, co spostrzeżenie może dać *a posteriori*, ale nigdy nie może dostarczyć apriorycznej naoczności przedmiotu realnego, gdyż [naoczność] ta musi być z konieczności empiryczna.”⁹⁹

Zdaniem Konrada Cramera, w filozofii Kanta warunek apriorycznej nieczystości spełniają zdania syntetyczne *a priori* dotyczące rzeczy w ogóle¹⁰⁰. Zdania te przy tym mają w tej filozofii wyjątkowy status: są zasadami transcendentalnymi. Kant bowiem twierdzi, że „zdania syntetyczne dotyczące rzeczy w ogóle, których naoczność nie może być nigdy dana *a priori*, są transcendentalne”¹⁰¹. Transcendentalne zdania dotyczące rzeczy w ogóle myśliciel z Królewca nazywa dynamicznymi zasadami czystego intelektu. Zasady dynamiczne obejmują — jak wiemy — analogie doświadczenia i postulaty empirycznego myślenia w ogóle, przy czym pierwsze są prawidłami przedmiotowego stosowania kategorii stosunku (substancja, przyczynowość, wspólnota), a drugie — kategorii modalności (możliwość, istnienie, konieczność). Jeżeli chodzi o kategorie modalności, to nie są one żadnymi treściowymi określeniami przedmiotu, lecz jedynie wyrażają jego stosunek do naszych władz poznawczych. „Kategorie modalności odznaczają się tym, że jako określenie przedmiotu wcale nie wzbogacają pojęcia, do którego są dołączone jako orzeczenie, lecz wyrażają tylko stosunek [przedmiotu] do zdolności poznawczej.”¹⁰² Z tej przyczyny predykatami transcendentalnych zdań dotyczących rzeczy w ogóle nie mogą być kategorie modalności. Takimi predykatami są jedynie kategorie stosunku. Dlatego transcendentalnymi zdaniami

⁹⁹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 720/B 748.

¹⁰⁰ K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Heidelberg 1985, s. 209—214.

¹⁰¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 720/B 748.

¹⁰² Ibidem, A 219/B 266.

dotyczącymi rzeczy w ogóle, tj. nie-czystymi sędami syntetycznymi *a priori*, są wyłącznie analogie doświadczenia¹⁰³.

Jeżeli analogiom doświadczenia przyznajemy status nie-czystych sądów syntetycznych *a priori*, to muszą one zawierać **domieszkę empiryczną**. Predykatami analogii są przy tym kategorie stosunku, a wszystkie kategorie są pojęciami **czystymi**. Dlatego zawarta w analogiach doświadczenia domieszka empiryczna może występować jedynie w pojęciach, które pełnią funkcję podmiotu analogii. Spróbujmy określić status epistemiczny tych pojęć.

Przypomnijmy, że nie-czyste sądy syntetyczne *a priori* zawiera również fizyka racjonalna jako szczegółowa metafizyka przyrody. Zastanówmy się najpierw, na czym polega różnica między nie-czystością sądów metafizycznych (metafizycznych zasad przyrodoznawstwa) a nie-czystością sądów transcendentálnych (analogii doświadczenia) — nie-czystością implikowaną w pojęciu podmiotu tych sądów. W rozdziale drugim niniejszej rozprawy przedstawiliśmy zaproponowane przez Plaassa rozwiązanie dla metafizycznych zasad przyrodoznawstwa, rozwiązanie, w którego świetle pojęcia występujące w funkcji podmiotu tych zasad są predykabiliami, przy czym predykabilia Plaass określa jako czyste, a zarazem empiryczne pojęcia: czyste pod względem swej logicznej treści, empiryczne pod względem swej przedmiotowej realności¹⁰⁴. Konrad Cramer w sposób niezwykle przekonujący wykazuje jednak, że to, co odnosi się do pojęcia podmiotu zdań szczegółowej metafizyki przyrody, nie zachowuje ważności w odniesieniu do pojęcia podmiotu zdań transcendentálnych¹⁰⁵. Swój pogląd uzasadnia na przykładzie drugiej analogii doświadczenia, którą jest zasada przyczynowości, głosząca, że „wszystkie zmiany dokonują się wedle prawa powiązania przyczyny i skutku”¹⁰⁶. Gdybyśmy przyjęli zaproponowane przez Plaassa rozwiązanie dla metafizycznych podstaw przyrodoznawstwa i przenieśli je na zasadę przyczynowości, musielibyśmy potraktować pojęcie **zmiany** występujące w tej zasadzie jako pojęcie *a priori*, którego przedmiotowa realność jest zapewniana *a posteriori*. Wówczas jednak dowód zasady przyczynowości — zauważa Cramer — byłby niemożliwy, ponieważ zakładałby to, co ma dopiero wykazać¹⁰⁷. Dowód zasady

¹⁰³ Zob. K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 287—320.

¹⁰⁴ P. Plaass: *Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“*. Göttingen 1965, s. 84—87. Zob. drugi rozdział tej pracy (podrozdział *Nie-czyste sądy syntetyczne „a priori“*...).

¹⁰⁵ K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 195—197.

¹⁰⁶ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 232. W pierwszym wydaniu zasada ta jest sformułowana następująco: „Wszystko, co się dzieje (zaczyna istnieć), zakłada coś, po czym następuje wedle pewnego prawidła.” Ibidem, A 189.

¹⁰⁷ K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 196—197. W *Krytyce...* czytamy: „Dowody twierdzeń transcendentálnych i syntetycznych wyróżniają się wśród wszystkich dowodów syntetycznego poznania *a priori* tym szczególnym rysem, że rozum przy ich prze-

przyczynowości polega bowiem na wykazaniu, że zasada ta jest warunkiem przedmiotowej ważności doświadczenia w ogóle, a w konsekwencji nie może on zakładać, że pojęcie **zmiany** jest pojęciem, którego przedmiotową realność da się zapewnić przez doświadczenie, lecz ma dopiero uzasadnić możliwość przedmiotowej realności tego pojęcia. Gdyby pojęcie **zmiany** było pojęciem, którego przedmiotową realność wykazuje się *a posteriori*, to dowód zasady przyczynowości — dowodzi Cramer — byłby nie tylko niemożliwy, ale również zbędny¹⁰⁸. Byłby on zbędny, ponieważ pojęciu **zmiany** moglibyśmy zapewnić przedmiotową realność bez odniesienia do kategorii przyczyny. Takie ujęcie jest jednak sprzeczne z podstawowymi założeniami Kantowskiej strategii uzasadniania zasady przyczynowości, w której świetle dokonujące się w ramach syntezy *a priori* odniesienie kategorii przyczyny do pojęcia **zmiany** może dopiero zapewnić temu pojęciu przedmiotową realność¹⁰⁹.

Aby zatem dowód zasady przyczynowości był możliwy i konieczny, nie można przenieść zaproponowanego przez Plaassa rozwiązania dla zasad fizyki racjonalnej na tę zasadę. Należy zatem przyjąć, że przedmiotowa realność pojęcia **zmiany** nie jest wykazywana w doświadczeniu. Stąd wniosek, że pojęcie **zmiany**, występujące w zasadzie przyczynowości, które zresztą sam Kant bardzo nieścisłe określa jako pojęcie empiryczne, nie może być ani **zwykłym** pojęciem empirycznym, ponieważ zasady transcendentalne takich pojęć nie zawierają, ani pojęciem, które co do swej logicznej treści jest *a priori*, ale którego ważność jest wykazywana *a posteriori*, ponieważ zasada przyczynowości byłaby zdaniem metafizycznym, nie zaś transcendentalnym; ani pojęciem, które jest *a priori* zarówno pod względem pochodzenia, jak i przedmiotowej ważności, ponieważ zasada ta byłaby czystym sądem syntetycznym *a priori*. To samo odnosi się do pojęcia podmiotu wszystkich pozostałych zdań transcendentalnych, które są nie-czystymi sądami syntetycznymi *a priori*. Jak zatem należy określić status tego pojęcia?

Próbując odpowiedzieć na to pytanie, pozostanmy przy pojęciu podmiotu drugiej analogii doświadczenia. Kant w *Krytyce czystego rozumu* zaznacza, że pojęcie **zmiany** wraz z pojęciami **powstawania** i **przemijania** należy do tych predykabiliów, które podpadają pod kategorie modalności¹¹⁰. Ścisłe mówiąc, pojęcia te podpadają pod modalną kategorię istnienia, ponieważ dotyczą tego, co istnieje w czasie i w przestrzeni, a zatem stanowią predykabilia istnienia. W *Prolegomenach*... myśliciel z Królewca określa ogólnie predykabilia jako

prowadzaniu za pomocą swych pojęć nie może się zwracać wprost do przedmiotów, lecz musi w pierw wykazać *a priori* obiektywną ważność pojęć i możliwość ich syntezy." I. K a n t: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 782/B 810.

¹⁰⁸ K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori*..., s. 196—197.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 197.

¹¹⁰ I. K a n t: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 82/B 108.

„pojęcia, które dają się z [...] kategorii wyprowadzić przez ich powiązanie bądź między sobą, bądź też z czystą formą zjawiska (przestrzeń i czas), bądź z jego materią, o ile ta nie jest jeszcze określona empirycznie (przedmiot wrażenia w ogóle)”¹¹¹. Bez wątplenia pojęcia **zmiany** — jako predykabilium podpadające pod modalną kategorię istnienia — nie da się wyprowadzić z tej kategorii przez powiązanie jej z formą zjawiska, ponieważ nie odnosi się ono do samych tylko form zjawiska (czystych naoczności), tj. czasu i przestrzeni, lecz do tego, co dane w tych formach, czyli do rzeczy istniejącej w czasie i w przestrzeni, a istniejącej w czasie i w przestrzeni rzeczy nie można sobie przedstawić w żadnej czystej naoczności. Dlatego — wbrew temu, co twierdzi Plaass — już w logicznej treści pojęcia **zmiany** zawiera się odniesienie do materii zjawiska. Zdaniem Cramera, pojęciu **zmiany** należy przyznać status nie-czystego pojęcia *a priori*, przy czym pojęcie **zmiany** jest w takim stopniu pojęciem nie-czystym, w jakim jego logiczna treść nie może być eksponowana bez odniesienia do materii zjawiska, o tyle zaś jest pojęciem *a priori*, o ile nie odnosi się do empirycznie określonej materii zjawiska, lecz do materii, która nie jest jeszcze określona empirycznie, tzn. przedmiotu wrażenia w ogóle¹¹².

Przedmiot wrażenia w ogóle ma status rzeczy w ogóle. Rzecz w ogóle ma bowiem oprócz czystych form materialną zawartość, która nie jest jeszcze określona empirycznie, a zawartość tę możemy sobie przedstawić za pomocą pojęcia tej rzeczy, abstrahując od każdorazowo zmiennej szczegółowej treści konkretnych rzeczy oraz różnic między nimi. Poznanie zaś dotyczące rzeczy w ogóle, tzn. poznanie, które nie odnosi się do rzeczy w ich empirycznym uszczegółowieniu, jest poznaniem tego, co empiryczne w ogóle, i takie poznanie Kant nazywa poznaniem transcendentalnym. „Albowiem doświadczenia wewnętrznego w ogóle i jego możliwości lub spostrzeżenia w ogóle, i jego stosunku do innych spostrzeżeń, gdy empirycznie nie jest dana żadna specjalna między nimi różnica lub ich określenie, nie można uważać za poznanie empiryczne, lecz za poznanie tego, co jest empiryczne w ogóle i co należy do badania możliwości wszelkiego doświadczenia, do badania, które jest niewątpliwie transcendentalne.”¹¹³ Dlatego właśnie poznanie dotyczące rzeczy w ogóle jest poznaniem transcendentalnym.

Konrad Cramer niezwykle trafnie zwraca uwagę na to, że do pojęcia **przedmiotu wrażenia w ogóle** (rzeczy w ogóle) dochodzimy, pomijając empiryczną określoność materii zjawiska, nie pomijając jednak tego, że materia ta może być dana tylko *a posteriori*, a zatem nie zaprzeczając jej empirycznemu charakterowi¹¹⁴. W takiej procedurze pozostaje pewne minimum naoczności

¹¹¹ I. Kant: *Prolegomena...*, s. 324 (113), § 39.

¹¹² K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 206—209.

¹¹³ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 343/B 401.

¹¹⁴ K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 206.

empirycznej, tzn. ten moment materii zmysłowości, który jest konieczny do określenia rzeczy w ogóle. W pojęciu **przedmiotu wrażenia w ogóle** jest właśnie pomyślane odniesienie rzeczy do takiego naocznego minimum. Nie chodzi zatem o to, że jakaś rzecz w swym empirycznym uszczegółowieniu nie może być przedstawiona bez odniesienia do określonej empirycznie materii zmysłowości, lecz o to, że żadna rzecz nie może być przedstawiona bez odniesienia do minimum zmysłowego dania, które funduje wrażenie w ogóle. W świetle takiego rozumienia syntetyczne zdania dotyczące rzeczy w ogóle są nie-czyste, ponieważ zawierają nie-czyste pojęcia *a priori*, i dlatego pozostają zależne od wrażeń zmysłowych. Z tego wynika, że nie-czyste transcendentalne poznania *a priori* zależą od wrażeń zmysłowych nie w tym sensie, że mają w nich swe źródło, lecz w tym znaczeniu, że — jak zauważają Cramer i Jules Vuillemin — muszą zostać odniesione do pewnego minimum zmysłowego dania¹¹⁵.

Wymóg odniesienia do minimum zmysłowego dania zawiera jednak również zasada antycypacji spostrzeżenia, a zasada ta jest czystym sądem syntetycznym *a priori*. Dlaczego zatem suponowane w analogiach doświadczenia (transcendentalnych zdaniach dotyczących rzeczy w ogóle) odniesienie do zmysłowego minimum nadaje im status nie-czystych sądów syntetycznych *a priori*, skoro transcendentalna zasada antycypacji spostrzeżenia również wymaga takiego odniesienia, a mimo to jest czystym sądem syntetycznym *a priori*? Dlaczego sądy zależne od wrażenia w ogóle Kant określa raz jako czyste, raz jako nie-czyste? Czy zatem zależność od wrażenia w ogóle stanowi konieczne i wystarczające kryterium apriorycznej nie-czystości?

W tej kwestii Konrad Cramer przekonująco argumentuje, że przedmiot wrażenia w ogóle, do którego odnoszą się analogie doświadczenia, nie jest tym, co realne w zjawisku, o czym traktuje zasada antycypacji spostrzeżenia¹¹⁶. Zasada antycypacji spostrzeżenia dotyczy wewnętrznej różnorodności jednego i tego samego wrażenia. Antycypować bowiem możemy jedynie jedność pojedynczego wrażenia w jego wewnętrznej różnorodności. Dlatego kategoria realności zastosowana do naszej naoczności odnosi się do pomyślanej w numerycznie jednej empirycznej naoczności **jedności jej wewnętrznej różnorodności** i jako taka nie dotyczy **wielości empirycznych naoczności**, ponieważ wielości takich naoczności nie możemy *a priori* antycypować¹¹⁷. To zatem, co realne w zjawisku, jest przedmiotem jednego wrażenia, które ma pewną wielkość, mogącą ulec umniejszeniu, wrażenia, które można pomyśleć jako jedność wielości stadiów między jego daną wielkością a przybliżaniem się do negacji, czyli wrażenia w jego wewnętrznej różnorodności. Natomiast przedmiot wrażenia

¹¹⁵ Ibidem, s. 206—214; J. Vuillemin: *Physique et métaphysique kantienne*. Paris 1955, s. 24.

¹¹⁶ K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 207.

¹¹⁷ Ibidem, s. 330.

w ogóle, o którym traktują analogie doświadczenia, odnosi się do przynajmniej dwóch treściowo różnych wrażeń. W konsekwencji nie jest przedmiotem jednego i tego samego wrażenia i dlatego przedmiot wrażenia w ogóle nie jest tym, co realne w zjawisku¹¹⁸. W filozofii Kanta tym samym poznanie syntetyczne *a priori* jest nie-czyste za sprawą odniesienia do wielości wrażeń, a nie wewnętrznej różnorodności jednego i tego samego wrażenia.

Analogie doświadczenia dotyczą zatem treściowo różnych wrażeń, które ze swej strony stanowią materię spostrzeżeń (formami spostrzeżeń są czas i przestrzeń). Zasada analogii doświadczenia głosi: „Doświadczenie jest możliwe tylko dzięki przedstawieniu koniecznego powiązania spostrzeżeń.”¹¹⁹ Analogie doświadczenia są nazwane zasadami dynamicznymi, ponieważ synteza dynamiczna „dotyczy powiązania istnienia tego, co różnorodne”¹²⁰. Ze względu na to jednak, że wielości empirycznych naoczności nie da się *a priori* antycypować, analogie doświadczenia nie są, w przeciwieństwie do aksjomatów naoczności i antycypacji spostrzeżenia, konstytutywne wobec naoczności, lecz jedynie regulatywne: „Nie można tu więc myśleć ani o aksjomatach, ani o antycypacjach, lecz jeżeli pewne spostrzeżenie jest nam dane w pewnym stosunku czasowym do innego (choć nieokreślonego) spostrzeżenia, to nie będzie można powiedzieć *a priori*, jakie i jak wielkie jest to inne spostrzeżenie, lecz tylko, w jaki sposób ono co do swego istnienia w tym *modus* czasu jest koniecznie powiązane z tamtym spostrzeżeniem. W filozofii analogie znaczą coś bardzo odmiennego od tego, co przedstawiają w matematyce. W matematyce są to formuły, które orzekają równość dwu stosunków między wielkościami, i są zawsze konstytutywne, tak iż przy danych trzech członach proporcji dany jest, tzn. może być skonstruowany człon czwarty. W filozofii zaś analogia nie jest równością dwu stosunków wielkościowych, lecz jakościowych, gdzie z trzech danych członów mogą poznać i *a priori* wyznaczyć tylko stosunek do czwartego, lecz nie sam ów czwarty człon. Za to jednak posiadam regułę, jak go szukać w doświadczeniu, i oznakę, po której można go w nim znaleźć. Analogia doświadczenia będzie więc tylko pewnym prawidłem, wedle którego ze spostrzeżeń ma się wyłonić jedność doświadczenia (nie zaś, jak powstać ma samo spostrzeżenie jako empiryczna naoczność w ogóle). Jako zaś zasada dotycząca przedmiotów (zjawisk) będzie obowiązywała nie w sposób konstytutywny, lecz jedynie regulatywny.”¹²¹ Należy tu zaznaczyć, że analogie doświadczenia jako prawidła, wedle których należy

¹¹⁸ Ibidem, s. 207.

¹¹⁹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 218. W pierwszym wydaniu *Krytyki...* zasada ta jest sformułowana następująco: „Wszystkie zjawiska podlegają co do swego istnienia *a priori* prawidłom określenia ich wzajemnego stosunku w czasie.” A 176—177.

¹²⁰ Ibidem, B 202.

¹²¹ Ibidem, A 179—180/B 222—223.

poszukiwać jedności doświadczenia w wielości spostrzeżeń, są regulatywne jedynie wobec naoczności, konstytutywne zaś wobec doświadczenia. Kant bowiem pisze: „W analityce transcendentalnej odróżniliśmy wśród zasad intelektu zasady dynamiczne, jako jedynie regulatywne zasady naoczności, od zasad matematycznych, które dla naoczności są konstytutywne. Bez względu na to wspomniane prawa dynamiczne są istotnie konstytutywne w odniesieniu do doświadczenia, gdyż umożliwiają pojęcia *a priori*, bez których nie dokonuje się żadne doświadczenie.”¹²²

W analogiach doświadczenia istnienie zjawisk zostaje *a priori* podporządkowane regułom. To podporządkowanie polega na określeniu ich co do trzech sposobów istnienia w czasie, jakimi są trwanie, następowanie po sobie i istnienie równoczesne. „Trzy są sposoby istnienia w czasie (*modi der Zeit*): trwanie (*Beharrlichkeit*), następowanie po sobie i istnienie równoczesne. Dlatego wszelkie doświadczenie poprzedzają trzy prawidła dotyczące wszelkich czasowych stosunków między zjawiskami, wedle których istnienie każdego z nich może być określone co do jedności w czasie. I one to dopiero umożliwiają doświadczenie.”¹²³ W pierwszej analogii istnienie zjawisk jest *a priori* określone co do trwania w czasie, w drugiej — co do następstwa, w trzeciej — co do istnienia równoczesnego. Pierwsza analogia nazwana **zasadą trwałości substancji** głosi: „Przy wszelkiej wymianie zjawisk substancja trwa, a *quantum* jej w przyrodzie ani się nie zwiększa, ani nie zmniejsza.”¹²⁴ Drugą analogią jest już wspomniana zasada przyczynowości, dokładniej — **zasada następstwa czasowego wedle prawa przyczynowości**. Z kolei trzecia analogia jest sformułowana jako **zasada równoczesnego istnienia wedle prawa wzajemnego działania lub wspólnoty** i głosi: „Wszystkie substancje oddziałują nieustannie wzajemnie na siebie, o ile mogą być spostrzeżone w przestrzeni jako równocześnie istniejące.”¹²⁵

Analogie doświadczenia są zasadami przedmiotowego stosowania kategorii stosunku i dlatego trzy *modi* istnienia w czasie są schematami (tj. transcendentalnymi określeniami czasowymi) trzech kategorii relacji: schematem substancji jest trwanie, schematem przyczynowości — następstwo, natomiast schematem wspólnoty — istnienie równoczesne¹²⁶. Wspomnieliśmy, że według Kanta, schematy jako transcendentalne określenia czasowe są czystymi

¹²² Ibidem, A 664/B 692.

¹²³ Ibidem, A 177/B 219.

¹²⁴ Ibidem, B 224. W pierwszym wydaniu *Krytyki...* zasada ta brzmi: „Wszystkie zjawiska zawierają to, co trwałe (substancje), jako sam przedmiot, i to, co zmienne, jako samo tylko jego określenie, tj. jako pewien sposób, w jaki przedmiot istnieje.” Ibidem, A 182.

¹²⁵ Ibidem, B 256. W pierwszym wydaniu na temat tej zasady czytamy: „Wszystkie substancje, o ile są równoczesne, znajdują się w nieustannej wspólnotcie (tzn. we wzajemnym oddziaływaniu na siebie).” Ibidem, A 211.

¹²⁶ Ibidem, A 143—144/B 183—184.

przedstawieniami w tym znaczeniu, że nie zawierają żadnej domieszki empirycznej. Schematy kategorii stosunku nie spełniają jednak — na co zwracają uwagę Rolewski i Cramer — wymogu czystości schematów¹²⁷. Jedynie schematy kategorii matematycznych są czystymi przedstawieniami, tj. transcendentálnymi określeniami samego tylko czasu jako formy zmysłu wewnętrznego. Natomiast w wypadku kategorii stosunku schematy nie są transcendentálnymi określeniami samego tylko czasu, lecz również tego, co jest dane w czasie. Cramer zauważa, że znaczenia transcendentálnych określeń czasowych trwania, następstwa i współistnienia nie można analitycznie wyprowadzić z formalnych struktur czasu jako formy zmysłu wewnętrznego¹²⁸. Kant bowiem nazywa je *modi* czasu, a słowo *modus* w filozofii racjonalistycznej ma konotacje ontologiczne: *modus* jest takim określeniem bytu, które nie da się analitycznie wyprowadzić z jego istotowych własności, lecz przysługuje mu w wyniku relacji do czegoś innego¹²⁹. Trwanie, następstwo i istnienie równoczesne jako *modi* czasu pozostają w relacji do istnienia zjawisk danych w empirycznej naoczności i dlatego nie są czystymi przedstawieniami. Tym, co inne czasu, jest zatem — konkluduje Cramer — naoczność empiryczna, za której pośrednictwem coś jest dane w formie czasu i nie jest z nim identyczne, a właściwie pewne minimum naoczności empirycznej¹³⁰. To minimum naoczności empirycznej implikowane w transcendentálnych określeniach czasowych trwania, następstwa i współistnienia zapewnia kategoriom stosunku przedmiotową realność.

Zdaniem Rolewskiego, kategoriom stosunku jako kategoriom dynamicznym należy przyznać, w przeciwieństwie do kategorii matematycznych, status nie-czystych pojęć *a priori*, ponieważ są one apriorycznymi prawidłami syntezy tego, co empirycznie dane, i jako takie „są zawsze uwikłane w empirię”¹³¹. Pogląd taki nie wytrzymuje jednak krytyki. Wszak same kategorie są tylko formami myślenia przedmiotu naoczności w ogóle, niekoniecznie naszej, toteż ich przedmiotowa ważność nie jest ograniczona do warunków naszej zmysłowości i dlatego samym kategoriom nie można przyznać statusu nie-czystych pojęć *a priori*. W poprzednim rozdziale zaznaczyliśmy, że w wypadku kategorii należy dokonać rozróżnienia między ich przedmiotową ważnością a przedmiotową realnością, przy czym dopiero uschematyzowane kategorie mają przedmiotową realność, tzn. odnoszą się do przedmiotów naszej naoczności. W dotychczasowych rozważaniach wykazaliśmy również, że pojęcie podmiotu

¹²⁷ J. Rolewski: *Kant a metafizyka...*, s. 79—94; K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 303—306.

¹²⁸ K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 305.

¹²⁹ Ibidem, s. 304.

¹³⁰ Ibidem, s. 304—305.

¹³¹ J. Rolewski: *Kant a metafizyka...*, s. 76.

drugiej analogii doświadczenia, czyli pojęcie **zmiany**, jest nie-czystym pojęciem *a priori*. Taki sam status mają pojęcia występujące w funkcji podmiotu pierwszej i trzeciej analogii doświadczenia. **Przedmiotowa ważność** tych pojęć, w odróżnieniu od kategorii, **jest równoznaczną z ich przedmiotową realnością**, ponieważ jako pojęcia nie-czyste wymagają odniesienia do minimum zmysłowego dania, a w konsekwencji mają przedmiotową ważność tylko przy uwzględnieniu specyficznych warunków naszej zmysłowości¹³². Ta własność owych pojęć pozwala jednocześnie wyjaśnić fakt, dlaczego Kant nazywa je niekiedy, zresztą dość nieściśle, pojęciami empirycznymi.

Nie ulega wątpliwości, że dowód analogii doświadczenia polega na wykazaniu, iż zasada ta jest warunkiem przedmiotowej ważności doświadczenia — i jako taki nie może on zakładać przedmiotowej ważności **nie-czystych** pojęć, tj. pojęć, które występują w funkcji podmiotu analogii, lecz ma dopiero tym pojęciom taką ważność zapewnić. Dowód ten zakłada już jednak przedmiotową ważność kategorii, tj. **czystych** pojęć, które są predykatami analogii. Przedmiotową ważność kategorii bowiem Kant wykazuje w dedukcji transcendentalnej, która **poprzedza** omówienie zasad czystego intelektu. Innymi słowy, dowód analogii doświadczenia zakłada wydedukowaną już transcendentalnie przedmiotową ważność kategorii i dlatego nie kategoriom, lecz pojęciom, które występują w funkcji podmiotu analogii, dowód ten ma zapewnić przedmiotową ważność¹³³. Nieprzypadkowo Kant dowody transcendentalne charakteryzuje następująco: „Lecz oto każde twierdzenie transcendentalne wychodzi z jednego tylko pojęcia i ustala syntetyczny warunek możliwości przedmiotu zgodnie z tym pojęciem.”¹³⁴ Tym jednym pojęciem, od którego wychodzi każde twierdzenie transcendentalne, nie może być jednak kategoria. Kant bowiem pisze: „W analityce transcendentalnej wyprowadziliśmy np. zasadę: »wszystko, co się dzieje, ma jakąś przyczynę« z jedynego warunku obiektywnej możliwości pojęcia tego, co się w ogóle dzieje, że [mianowicie] określenie pewnego zdarzenia w czasie, a więc to zdarzenie jako należące do doświadczenia, byłoby niemożliwe, nie podlegając takiemu dynamicznemu prawidłu. Otóż jest to też jedyny możliwy argument, albowiem tylko przez to, że dla [danego] pojęcia zostaje za pomocą prawa przyczynowości określony pewien przedmiot, przedstawione zdarzenie ma obiektywną ważność, tzn. prawdziwość.”¹³⁵ W ten sposób implikowane w analogiach doświadczenia odniesienie nie-czystego pojęcia do kategorii zapewnia temu pojęciu przedmiotową ważność (realność).

¹³² Zob. drugi rozdział tej pracy (podrozdział *Nie-czyste sądy syntetyczne „a priori”...*). Zob. również: K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 317.

¹³³ Zob. K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 191—195.

¹³⁴ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 787/B 815.

¹³⁵ Ibidem, A 788/B 816.

Z kolei pojęcia występujące w funkcji podmiotu analogii doświadczenia ograniczają zakres zastosowania ich predykatów, tj. kategorii stosunku, do przedmiotów naszego doświadczenia, a w konsekwencji — odwołajmy się jeszcze raz do komentarza Cramera — zawierają one warunki schematyzacji tych kategorii¹³⁶. Same kategorie bowiem mają jedynie przedmiotową ważność, nie zaś przedmiotową realność. Dlatego nie-czystość schematyzacji kategorii stosunku i nie-czystość pojęć podmiotu analogii doświadczenia stanowią — zauważa Cramer — jeden i ten sam problem: pojęcia występujące w funkcji podmiotu analogii odnoszą się do wrażeń, które są wskazane w transcendentnych określeniach czasowych odpowiadających kategoriom¹³⁷.

Z tej przyczyny przedmiotową realność (ważność) pojęcia podmiotu analogii można wykazać tylko w ramach dowodu przedmiotowej ważności pojęcia predykatu (kategorii), a przedmiotową realność pojęcia predykatu — tylko w wyniku ograniczenia jego użycia do zakresu przedmiotowego wskazanego przez pojęcie podmiotu analogii. Innymi słowy, przedmiotowa realność kategorii stosunku, występujących w funkcji predykatów analogii, zostaje wykazana przez ograniczenie ich zastosowania do zakresu tych pojęć, których przedmiotowa realność jest identyczna z przedmiotową ważnością¹³⁸. Analogie doświadczenia zatem jako nie-czyste sądy syntetyczne *a priori* zawierają domieszkę empiryczną w tym sensie, że wymagają odniesienia do minimum zmysłowego dania, a minimum to zawiera się w pojęciu ich podmiotu i z tej przyczyny pojęcie to Kant często — aczkolwiek nieściśle — określa mianem pojęcia empirycznego. Dlatego Kant twierdzi wprost, że analogie doświadczenia obowiązują tylko pod warunkami empirycznego myślenia w ramach pewnego doświadczenia, warunkami, które same są przypadkowe¹³⁹. Ta przypadkowość pozostaje jednak bez uszczerbku dla konieczności *a priori* analogii doświadczenia, ponieważ pod warunkami myślenia w ramach pewnego doświadczenia ich przeciwieństwo nie jest możliwe. Nie-czyste syntetyczne *a priori* można zatem określić jako *a priori* kontyngentne¹⁴⁰.

¹³⁶ Zob. K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 315.

¹³⁷ Ibidem, s. 310.

¹³⁸ Ibidem, s. 317.

¹³⁹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 160/B 199—200. Empiryczne myślenie w ramach pewnego doświadczenia nie jest jednak równoznaczne — na co zwraca uwagę Cramer — z empirycznym myśleniem empirycznie określonego przedmiotu. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z myśleniem przedmiotu wrażenia w ogóle (rzeczy w ogóle), w drugim — z myśleniem jego empirycznych uszczegółowień. K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 244.

¹⁴⁰ Na temat różnych znaczeń pojęcia **przypadkowości** w koncepcji Kanta zob. K. Cramer: *Kontingenz in Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. In: *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“*. Kant-Tagung Marburg 1981. Hrsg. von. B. Tuschling. Berlin—New York 1984, s. 143—160.

Część druga

**Formalne i materialne
poznanie *a priori*
w ujęciu
Edmunda Husserla**



Rozdział czwarty

Husserla rozróżnienie między analitycznymi a syntetycznymi prawami *a priori*

Poznanie *a priori* jako poznanie ejdetyczne

W fenomenologii Edmunda Husserla pojęcie **poznania *a priori*** uzyskuje nową wykładnię, zachowując jednocześnie swój pierwotny, Kantowski sens. Husserl zawsze posługiwał się wyrażeniem **poznanie *a priori*** z pewnymi zastrzeżeniami terminologicznymi. Zdaniem autora *Badających logicznych*, w pojęciach *a priori* i *a posteriori* pobrzmiewają echa rozlicznych tradycji filozoficznych, co jest powodem ich wieloznaczności i niejasności, uchybiających fenomenologicznym wymogom jednoznaczności i ścisłości. W księdze pierwszej *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* znajdujemy następującą uwagę terminologiczną: „Tak, jak już w *Badaniach logicznych*, unikam o ile możności wyrażen *a priori* i *a posteriori*, a to ze względu na wprowadzające zamieszanie niejasności i wieloznaczności, jakimi są one obarczone w powszechnym użyciu, a także z powodu podejrzanych teorii filozoficznych, jakie się z nimi spłotyły jako złe dziedzictwo przeszłości.”¹ Aby sprostać fenomenologicznym wymogom jednoznaczności i ścisłości, należy

¹ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 1. Text der 1.—3. Aufl. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 3/1. Den Haag 1976, s. 8. Polski przekład — E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 11. Teksty Husserla, podobnie jak teksty Kanta, cytuję i przywołuję za polskim przekładem, jeżeli dokonano takiego przekładu, podając najpierw stronę wydania niemieckiego, a następnie w nawiasie stronę polskiego tłumaczenia. W wypadku braku polskiego tłumaczenia teksty te podaję we własnym przekładzie.

zatem zastąpić zużyte terminologicznie słowo *a priori* jakimś innym terminem, i to takim terminem, który by jednocześnie zachował autentyczny sens tego słowa, pozbawiając je niewłaściwych konotacji. Terminem takim jest — zdaniem Husserla — grecki wyraz *eidos*, a jego odpowiednikiem w języku niemieckim — słowo *Wesen*². Z tego względu w *Formale und transzendente Logik* twórca fenomenologii zaznacza, że pojęcie *eidos* „definiuje [...] jedyne z pojęć oznaczanych wieloznacznym terminem *a priori*, jakie uznaję w znaczeniu filozoficznym. Tylko to pojęcie mam na myśli, ilekroć w swoich pismach mówię o *a priori*”³. Husserl w swych rozważaniach na temat poznania *a priori* zawsze trzyma się tego terminologicznego rozróżnienia. Dlatego w fenomenologii pojęcie **poznania *a priori*** jest równoznaczne z pojęciem **poznania ejdetycznego**. „Poznanie *a priori* w autentycznym znaczeniu — pisze Hans U. Hoche — jest dla Husserla możliwe tylko jako poznanie istotnościowe, a dokładniej jako »ogląd istoty« bądź »intuicja istoty«. Słowem »a priori« bowiem nigdy nie ma on na myśli czegoś innego niż »ejdetyczny«, »istotowy«, »co do istoty«, a zamiast o »sądach a priori«, mówi on zazwyczaj o »sądach ejdetycznych« lub »istotowych«.”⁴

W fenomenologii rozważania na temat poznania *a priori* mają fundamentalne znaczenie dla ugruntowania nowej teorii poznania, skierowanej przeciwko psychologizmowi, zaślepionemu przez empirystyczny kult faktu. Zagadnienie poznania *a priori* sprowadza się do pytania o to, czy istnieją niezależne od zmysłowego doświadczenia wglądy w istoty i istotnościowe stany rzeczy. Od rozstrzygnięcia tego zagadnienia zależy los samej fenomenologii, ponieważ istoty i istotnościowe stany rzeczy są idealnymi przedmiotami, które stanowią domenę badań fenomenologicznych. Problematyka poznania *a priori* jest tym samym nierozzerwalnie związana z kwestią idealnych przedmiotów. Wykazanie wbrew tradycji empiryzmu istnienia nieempirycznych poznań zbiega się z wykazaniem istnienia idealnych przedmiotów, które w tych poznańach są dane. I odwrotnie, przyjęcie istnienia przedmiotów idealnych byłoby z punktu widzenia fenomenologii bezzasadne, gdybyśmy nie wykazali istnienia

² Ibidem.

³ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Mit ergänzenden Texten hrsg. von P. Janssen. In: *Husserliana — Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. 17. Den Haag 1974, s. 255 (przypis). Tę wypowiedź Husserla przytaczam za polskim przekładem fragmentów *Formale und transzendente Logik* — E. Husserl: *Byt a podmiotowość transcendentna*. Tłum. B. Baran. W: *Od Husserla do Lévinasa*. Red. W. Stróżewski. Kraków 1987, s. 203.

⁴ „Erkenntnis a priori ist für Husserl im echten Sinne nur möglich als Wesenserkenntnis und des näheren als »Wesenserschauung« oder »Wesensintuition«. So meint er denn mit dem Ausdruck »a priori« nie etwas anderes als »eidetisch«, »wesensmäßig«, »dem Wesen nach«, und statt von »Urteilen a priori« spricht er gewöhnlich von »eidetischen« oder »Wesensurteilen«.” H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*. Meisenheim 1964, s. 30—31.

odpowiadających im poznań⁵. W ten sposób fenomenologia, dając wyraz przekonaniu, że istnieją aprioryczne, zagwarantowane przez apodyktyczną oczywistość wglądu w istoty i związki istotnościowe, afirmuje jednocześnie istnienie specyficznej dziedziny przedmiotów: istot i praw istotowych.

Poznanie *a priori* a prawa *a priori*

Husserl po raz pierwszy podjął problematykę poznania *a priori* w *Badaniach logicznych*, dając w tym właśnie dziele jej najbardziej gruntowną fenomenologiczną wykładnię. W późniejszych *Ideach I* zagadnienie poznania *a priori* uznał za zasadniczo rozstrzygnięte⁶. *Badania logiczne* stanowią „próbę nowego uzasadnienia czystej logiki i teorii poznania”⁷, dodajmy — uzasadnienia logiki i teorii poznania jako wiedzy apriorycznej. W pierwszym tomie *Badan logicznych*, zatytułowanym *Prolegomena do czystej logiki*, Husserl ostrze krytyki kieruje przeciwko psychologistycznemu ujęciu logiki i teorii poznania. Wbrew psychologizmowi twierdzi on, że logika jest nauką formalno-aprioryczną, niezależną od innych nauk, zwłaszcza od psychologii. Będąc niezależna od innych nauk, czysta logika decyduje jednocześnie o naukowości nauki, jako że „obejmuje idealne warunki możliwości nauki w ogóle”⁸. Zdaniem Husserla, nowym uzasadnieniem czystej logiki jest jej uzasadnienie filozoficzne. W ostatnim rozdziale *Prolegomenów...* ich autor zaznacza, że w odniesieniu do zagadnień logicznych należy dokonać podziału pracy między matematyków i filozofów⁹. Domeną matematyka nie jest czysta teoria, lecz praktyka, tj. rozwiązywanie formalnych problemów bez dokonania wglądu w ich istotę. Natomiast w zakres filozoficznego uzasadnienia logiki wchodzi zagadnienia czysto teoretyczne, zagadnienia krytyki i teorii poznania. Domenę filozofa bowiem stanowi rozjaśnienie podstawowych pojęć i praw logicznych przez dokonanie wglądu w ich istotę, wglądu, który charakteryzuje fenomenologiczny sposób rozpatrywania zagadnień. Zastanówmy się nad tym, na czym ten wgląd polega.

⁵ Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967, s. 112—116.

⁶ Zob. R. Rożdżeński: *O istocie tzw. poznania apriorycznego w ujęciu E. Husserla*. „Studia Philosophiae Christianae” 1986, T. 22, z. 1, s. 92.

⁷ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*. Aufl. 2. Halle 1913, s. VII. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Tłum. J. Sidorek. Toruń 1996, s. 3.

⁸ Ibidem, s. 255 (255).

⁹ Ibidem, s. 252—254 (252—255).

Nie ulega wątpliwości, że pierwszy tom *Badań logicznych* jest zorientowany całkowicie przedmiotowo, z pominięciem wszelkiej problematyki teorii poznawczej. W *Prolegomenach...* bowiem Husserl rzeka się psychologizmu w imię obiektywnej idealności prawd logicznych, prawd zabsolutyzowanych, tzn. potraktowanych jako byty w sobie, radykalnie niezależne od przeżyć, w których je ujmujemy: „To, co jest prawdziwe, jest prawdziwe absolutnie, »samo w sobie«; prawda jest identycznie jedna, obojętne, czy uchwytują ją w swych sądach ludzie, czy nieludzie, aniołowie czy bogowie.”¹⁰ Również cztery pierwsze rozprawy drugiego tomu *Badań logicznych* są zorientowane — co podkreśla Ernst Tugendhat — czysto przedmiotowo¹¹. W rozprawie pierwszej, inaugurującej drugi tom *Badań...*, czytamy: „W interesie większej zwartości zasadniczego toku myśli rezygnujemy tu z zagłębiania się w pytania fenomenologiczne, tak jak w całym tym *Badaniu* problematykę fenomenologiczną poruszamy tylko o tyle, o ile jest to konieczne do ustalenia pierwszych istotnych rozróżnień.”¹² To samo odnosi się do następnych trzech *Badań*, w których Husserl również rezygnuje z czysto fenomenologicznego rozpatrywania zagadnień. Dopiero dwa ostatnie *Badania*: piąte i szóste, przynoszą zmianę tej przedmiotowej perspektywy dociekań. Przedstawmy najpierw problematykę poszczególnych *Badań* zawartych w drugim tomie dzieła Husserla.

W pierwszym *Badaniu*, zatytułowanym *Wyrażenie i znaczenie*, twórca fenomenologii, analizując wyrażenia językowe, wprowadza pojęcie **idealnego znaczenia** rozumianego jako *species* konkretnych aktów sensotwórczych. Idealne znaczenia, określone jako znaczenia w sobie, dla których przypadkową okolicznością jest to, że są myślane i wyrażane¹³, są — co objaśnia druga rozprawa: *Idealna jedność species a nowożytnie teorie abstrakcji* — przedmiotami ogólnymi, tzn. idealnymi jednościami, pod które podpada wielość przedmiotów jednostkowych. Przyjmując istnienie przedmiotów ogólnych, Husserl zapewnia tym samym czystej logice fundament¹⁴, a zarazem uzyskuje pojęcie **istoty**, w szczególności zaś **praw istotowych**, które mają status praw *a priori*. Charakterystyce praw *a priori* jest poświęcona trzecia rozprawa *Badań*, zatytułowana *Z nauki o całościach i częściach*. W rozprawie tej Husserl określa ogólnie prawa *a priori* jako prawa dotyczące koniecznych związków między istotami, tj. zależności istotnościowych, dokonując jednocześnie rozróżnienia

¹⁰ Ibidem, s. 117 (123).

¹¹ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 19–20.

¹² E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil 1. Aufl. 2. Halle 1913, s. 41. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 54.

¹³ Ibidem, s. 105 (129).

¹⁴ Ibidem, s. 107 (132).

między formalnymi (analitycznymi) i materialnymi (syntetycznymi) prawami *a priori*. Z kolei różne typy apriorycznych powiązań między znaczeniami objaśnia rozprawa czwarta: *O różnicy między znaczeniami samodzielnymi i niesamodzielnymi. Idea czystej gramatyki*. Dopiero we wprowadzeniu do piątego *Badania (O przeżyciach intencjonalnych i ich „treściach”)* Husserl zaznacza, że dotychczas przyjęta przedmiotowa perspektywa okazuje się niewystarczająca i konieczne staje się przeprowadzenie badań nad aktami świadomości¹⁵, badań mających na celu poprawne opisanie sytuacji fenomenologicznej (*phänomenologische Sachlage*), która w pierwszym *Badaniu* jest scharakteryzowana następująco: „Już z dotychczas podanych pobieżnych opisów widać, ile trzeba drobiazgowości, jeśli chce się poprawnie opisać sytuację fenomenologiczną. Rzeczywiście wydaje się ona nieunikniona, gdy tylko jasno uświadomimy sobie, że wszystkie przedmioty i odniesienia przedmiotów są dla nas tym, czym są, tylko dzięki różnym od nich co do istoty aktom domniemywania, w których zostają one nam przedstawione, w których stają naprzeciw nas właśnie jako domniemywane jedności. Dla czysto fenomenologicznego sposobu rozpatrywania nie ma nic poza spletem takich aktów intencjonalnych. Tam, gdzie panuje zainteresowanie nie fenomenologiczne, lecz naiwno-przedmiotowe, gdzie żyjemy w aktach intencjonalnych, zamiast dokonywać nad nimi refleksji, tam oczywiście możemy mówić w sposób prosty, jasny i bez ceregieli.”¹⁶

Przyczynkiem do takiego czysto fenomenologicznego rozpatrywania zagadnień jest właśnie piąte *Badanie*, w którym Husserl wprowadza pojęcie **świadomości** i szczegółowo charakteryzuje strukturę aktów intencjonalnych, różniąc kilka ich typów. Dopiero jednak rozważania zawarte w szóstym *Badaniu*, zatytułowanym *Elementy fenomenologicznego rozjaśnienia poznania*, dają poprawny opis sytuacji fenomenologicznej. Rozważania szóstej rozprawy stanowią fenomenologiczne uzasadnienie wywodów rozprawy trzeciej *Z nauki o całościach i częściach*, rozprawy zorientowanej jeszcze — jak wiemy — przedmiotowo, a więc przedfenomenologicznie. W trzecim bowiem *Badaniu* Husserl wprowadza pojęcie **praw a priori** rozumianych jako prawa obiektywne, ugruntowane w idealnej jedności znaczeń logicznych, nie uwzględniając jeszcze aktów naocznościowych, w których prawa te dochodzą do prezentacji, a tematem szóstego *Badania* jest właśnie fenomenologiczne objaśnienie sensu tych apriorycznych praw polegające na wskazaniu takich aktów. Dzięki temu Husserl w szóstym *Badaniu* wykazuje, że sens praw *a priori* konstytuuje się w aktach naocznych, w których znajdują one wypełnienie, a w konsekwencji idealne znaczenia logicznych wypowiedzi są skorelowane z określonymi aktami, aktami tzw. naoczności kategoryalnej.

¹⁵ Ibidem, s. 343—345 (429—431).

¹⁶ Ibidem, s. 41—42 (54).

Wyjaśnienie podstawowych pojęć i praw logicznych polega zatem na odniesieniu ich do przeżyć, w których są dane. Taki filozoficzny program objaśnienia logiki nie oznacza jej subiektywizacji. Czystej logice bowiem można zapewnić fundament tylko przez wykazanie istnienia przedmiotów idealnych, do których odnoszą się jej pojęcia i zasady, a wykazanie istnienia przedmiotów idealnych zbiega się — jak już wstępnie zaznaczyliśmy — z wykazaniem istnienia aktów, w których przedmioty te dochodzą do prezentacji, ponieważ w fenomenologii przedmioty mogą być zdefiniowane jedynie przez akty, w których są dane¹⁷. W *Formale und transzendente Logik* Husserl mówi o dwustronnym zorientowaniu tematyki logicznej: obiektywnym i subiektywnym¹⁸. Tematyka logiczna jest wówczas zorientowana obiektywnie, gdy traktuje o przedmiotowej ważności tworów logicznych, którym przysługuje istnienie idealne, wtedy zaś jest ukierunkowana subiektywnie, kiedy dotyczy podmiotowych operacji, w których konstytuują się twory logiczne, przy czym w pojęciu **dwustronności logicznej tematyki** jest pomyślana idea **korelacji** między tym, co obiektywne, tzn. przedmiotami idealnymi sfery logicznej, i tym, co subiektywne, czyli przeżyciami. Idea takiej korelacji, w której obiektywna tematyka logiczna splata się z zagadnieniami natury teoriopoznawczej, jest właśnie odkryciem fenomenologii¹⁹. Zadanie fenomenologii polega na ujawnieniu paralelności dociekań przedmiotowych i podmiotowych, a jej celem jest wykazanie, że to, co logiczne, ma subiektywny korelat w dokonaniach świadomości. Fenomenologiczny sposób stawiania zagadnień nie oznacza zatem przyjęcia czysto podmiotowej perspektywy dociekań, tzn. takiej, która jest przeciwstawiona perspektywie przedmiotowej, lecz stanowi rozładowanie napięcia między podmiotową a przedmiotową perspektywą badawczą. Intencje Husserla znakomicie odczytuje Hans-Georg Gadamer: „Husserl chce [...] powiedzieć, że nie można uważać subiektywności za przeciwieństwo obiektywności, gdyż takie pojęcie subiektywności samo byłoby myślane obiektywistycznie. Jego fenomenologia transcendentna chce w zamian być »badaniem korelacji«. To zaś oznacza: pierwotny jest stosunek, a »bieguny«, na jakie się on

¹⁷ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Teil 2. Aufl. 2. Halle 1921, s. 145—147. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 2. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 172—175.

¹⁸ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 36—39.

¹⁹ Zob. E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. 2. Den Haag 1958, s. 74—76. Polski przekład — E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 88—90. Na temat tej swoistej korelacji zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 169—185, 212—226. W polskiej literaturze o korelacji między bytem i świadomością pisze Jarosław Rolewski: *Husserlowska kategoria a priori świata przeżywanego*. W: *Studia z filozofii niemieckiej*. T. 3: *Współczesna fenomenologia niemiecka*. Red. S. Czerniak, J. Rolewski. Toruń 1999, s. 195—224.

różnicuje, są objęte nim samym, tak jak istota żywa ogarnia swe życiowe uzewnętrznienia jednolitością swego ograniczonego bytu.”²⁰

W fenomenologii rozróżnienie przedmiotowej i podmiotowej perspektywy rozważań ujawnia więc istotne ograniczenia i może mieć tylko pomocniczy charakter, jako środek do celu, jakim jest opisanie korelacji między podmiotem i przedmiotem. Powtórzmy, celem badań fenomenologicznych jest prześledzenie korelacji między podmiotem i przedmiotem, poznaniem i bytem, a jeśli chodzi o interesującą nas problematykę — korelacji między aktami apriorycznego poznania i prawami *a priori*. Dlatego mówienie o przedmiotach czy prawach *a priori* dotyczących przedmiotów byłoby puste, gdybyśmy nie wskazali aktów, w których przedmioty te oraz odnoszące się do nich prawa są dane.

W związku z rozważaną przez nas problematyką należy tu zaznaczyć, że autor *Badań logicznych* terminologicznie odróżnia — na co zwraca uwagę Iso Kern — poznanie *a priori* od samego *a priori*: „Jako *a priori* [...] Husserl oznacza istniejące konieczne związki między ogólnymi istotami, tj. prawa istotowe, a jako poznanie aprioryczne poznanie takich praw.”²¹ W niniejszej rozprawie, posługując się tym rozróżnieniem, przyjmijmy najpierw wzorem *Badań logicznych* przedmiotową, przedfenomenologiczną perspektywę rozważań, tzn. będziemy rozpatrywali same prawa *a priori*, bez uwzględnienia odpowiadających im aktów naoczności. Rozważania te będą miały na celu wprowadzenie pary pojęć: analityczne/syntetyczne, a zarazem przygotowują grunt pod właściwe dociekania nad *sensem* tych pojęć, dociekania, których zadaniem będzie **fenomenologiczne rozjaśnienie** analitycznych i syntetycznych praw *a priori* przez analizę aktów poznania, w których prawa te są dane. W naszych rozważaniach nie ograniczymy się tylko do *Badań logicznych*, ale uwzględnimy również inne teksty, w których Husserl wypowiada się na temat interesującej nas problematyki, zwłaszcza *Idee I*, *Formale und transzendental Logik* oraz *Erfahrung und Urteil*.

Analityczne prawa *a priori* jako prawa formalne

W trzeciej rozprawie *Badań logicznych* Husserl dokonuje rozróżnienia między analitycznymi a syntetycznymi prawami *a priori*. Prawa anali-

²⁰ H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Kraków 1993, s. 243.

²¹ I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 55–56.

tyczne charakteryzuje następująco: „*Prawa analityczne* są to twierdzenia bezwarunkowo ogólne (a tym samym wolne od jakiegokolwiek dokonywanego *explicite* albo *implicite* uznawania istnienia indywiduów), nie zawierające pojęć innych niż formalne; jeżeli przeto cofniemy się do praw pierwotnych, nie będą one zawierały pojęć innych niż formalne kategorie.”²² Prawa analityczne są zatem określone jako twierdzenia bezwarunkowo ogólne, twierdzenia, które — mówiąc językiem Leibniza — obowiązują we wszystkich możliwych światach, tzn. zachowują ważność w odniesieniu do wszelkich przedmiotów, wszelkich dziedzin przedmiotowych. Wobec tego ważność praw analitycznych nie jest ograniczona do żadnej rzeczowej materii i jako takie mają one podstawę w kategoriach formalnych, wolnych od wszelkiego uszczegółowienia wynikającego z materii poznania, kategoriach takich, jak: **coś, przedmiot, jedność, stan rzeczy, relacja**. Kryteriami analityczności są zatem według Husserla bezwarunkowa ogólność oraz formalność zakresu.

Analitycznym prawom autor *Badań logicznych* przeciwstawia ich uszczegółowienia, które powstają w wyniku zastąpienia terminów formalnych w nich występujących pojęciami rzeczowo określonymi, takimi, jak: **dom, barwa, dźwięk, wrażenie**. Stosunek między analitycznym prawem a jego uszczegółowieniem jest następująco określony: „Każde uszczegółowienie prawa daje w wyniku konieczność, uszczegółowienie prawa analitycznego — *konieczność analityczną*. To, co bywa określane mianem »*twierdzeń analitycznych*«, to z reguły analityczne konieczności.”²³ Stąd wniosek, że konieczność analityczna oznacza stosunek między prawem analitycznym a jego uszczegółowieniem. Prawa analityczne to zatem puste formy analitycznych konieczności, natomiast twierdzenia analitycznie konieczne to rzeczowo określone twierdzenia, które należy potraktować jako szczególne przypadki czystych praw lub ich empiryczne zastosowania²⁴. Od analitycznych konieczności do czystych praw dochodzimy na drodze formalizacji. Twierdzenia analityczne to bowiem takie twierdzenia, których prawdziwość jest niezależna od treściowej zawartości ich przedmiotów, a w konsekwencji — twierdzenia dopuszczające całkowitą formalizację, w której w miejsce rzeczowo określonych terminów są wstawiane pojęcia formalne, określające dowolny przedmiot, bez względu na jego rzeczową zawartość²⁵. Dlatego pusta forma **coś** tkwi już w rzeczowo określonych analitycznych twierdzeniach i może zostać z nich wydobyta na drodze formalizacji. Przykładowo, analityczna konieczność wyrażona w twierdzeniu: **jeżeli ten dom jest czerwony, to temu domowi przysługuje czerwień** — stanowi uszczegółowienie analitycznego prawa: **jeżeli to *S* jest *p*, to własność *p* przy-**

²² E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2. (Teil 1), s. 254—255 (314).

²³ Ibidem, s. 255 (314).

²⁴ Zob. H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis...*, s. 42.

²⁵ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 255 (314—315).

sługuje temu S^{26} . W tym twierdzeniu analityczna konieczność stanowi empiryczne uszczegółowienie czystego prawa, tzn. uszczegółowienie ograniczone do sfery tego, co istniejące, ograniczone przez wplatające się uznanie indywidualnego istnienia, implikowanego słowem *ten*. W ramach formalizacji jednak, tzn. przy przejściu do czystego prawa, empiryczne uznanie istnienia odpada, ponieważ „analityczna konieczność odnosi się do tej zawartości twierdzenia, ze względu na którą jest ono właśnie uszczegółowieniem prawa, a więc nie do empirycznego uznania istnienia”²⁷.

Prawa analityczne mają — jak już zaznaczyliśmy — podstawę w kategoriach formalnych, przy czym kategorie formalne mogą być rozumiane nie tylko jako kategorie przedmiotowe, ale również jako kategorie znaczeniowe. Husserl bowiem już w pierwszym tomie *Badań logicznych* rozróżnia dwa rodzaje kategorii formalnych: **formalne kategorie znaczeniowe** (apofantyczne), tj. pojęcia różnych rodzajów zdań, członów i form zdań, np. **sąd**, **podmiot**, **orzeczenie**, oraz **formalne kategorie przedmiotowe**, np. **stan rzeczy**, **przedmiot**, **własność**, które stanowią charakterystykę przedmiotowości w ogóle, tzn. przedmiotów pomyślanych jako dowolne coś, i jako takie są kategoriami ontologicznymi, ściśle mówiąc, kategoriami właściwymi ontologii formalnej²⁸. Formalne kategorie przedmiotowe są przy tym skorelowane z odpowiadającymi im formalnymi kategoriami znaczeniowymi, np. naczelnej kategorii znaczeniowej **sąd** odpowiada kategoria przedmiotowa **stan rzeczy**, kategorii znaczeniowej **orzeczenie** — kategoria przedmiotowa **własność**. Analogicznie do podziału kategorii formalnych na kategorie znaczeniowe i przedmiotowe przedstawia się podział samych praw analitycznych. Otóż prawa analityczne, które mają podstawę w kategoriach znaczeniowych, są prawami analityczno-apofantycznymi, tj. prawami dotyczącymi podstawowych form orzekania, w odróżnieniu od praw analityczno-ontologicznych (formalno-ontologicznych), mających podstawę w formalnych kategoriach przedmiotowych, a między tymi dwoma rodzajami praw zachodzi — podobnie jak między kategoriami znaczeniowymi i kategoriami ontologicznymi — stosunek częściowej równoważności²⁹.

Formalno-ontologiczne *a priori* jest nierozzerwalnie związane z apofantycznym *a priori*, a w rezultacie — sama logika apofantyczna z ontologią

²⁶ Ibidem. Zob. H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis...*, s. 42.

²⁷ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 255 (314).

²⁸ Ibidem, Bd. 1, s. 243—244 (243—244). Rozróżnieniem tym Husserl posługuje się również w swych innych tekstach. Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 25—28 (37—41); Idem: *Formale und transzendente Logik...*, s. 53—154. Szerzej na temat tego rozróżnienia zob.: M. Moryń: *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*. Poznań 1998, s. 88—94, 96—110; S. Bachelard: *La logique de Husserl*. Paris 1957, s. 53—153.

²⁹ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 335—336 (419—420).

formalną. Husserl bowiem formalne kategorie przedmiotowe określa jako kategoriale istoty, które znajdują wyraz w odpowiednich kategoriach znaczeniowych³⁰. W *Badaniach logicznych* problem stosunku między formalną ontologią a logiką apofantyczną nie był jeszcze poruszany, na co zwraca uwagę sam ich autor w *Formale und transzendente Logik*³¹. Dopiero w pierwszej księdze *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* relacja ta zostaje objaśniona. W dziele tym Husserl formułuje pogląd, że formalne kategorie przedmiotowe są wyprowadzone z podstawowych form apofantycznych za sprawą nominalizacji, która polega na przekształceniu zdań lub odróżnialnych w zdaniach częściowych form w odpowiednie twory nominalne³². Przykładowo, w zdaniu typu „*S* jest *p*”, możemy nominalizować predykat *p* i powiedzieć, że „własność *p* przysługuje *S*”. W ten sposób dochodzimy do kategorii przedmiotowej *własność*. Suzanne Bachelard trafnie zauważa, że formalne kategorie przedmiotowe tkwią w formach predykatywnych (sądach), a operacja nominalizacji ujawnia je jako konstytutywne elementy zdań³³. Husserl tym samym akcentuje ścisły związek między formalną apofantyką i formalną ontologią: „Wynikające ze »znominalizowania« pojęcia, pomyślane jako określone wyłącznie przez czyste formy, tworzą formalno-kategorialne odmiany idei przedmiotu w ogóle i dostarczają podstawowego materiału pojęciowego formalnej ontologii oraz wszystkich zawartych w niej formalno-matematycznych dyscyplin. Twierdzenie to ma decydujące znaczenie dla zrozumienia stosunku formalnej logiki, jako logiki orzekania (*Apophansis*), i uniwersalnej ontologii formalnej.”³⁴ W *Ideach I* Husserl twierdzi, że czyste prawdy dotyczące znaczeń dają się przekształcić w czyste prawdy dotyczące przedmiotów, a sama logika apofantyczna, pomimo że traktuje o znaczeniach, ostatecznie współprzynależy do formalnej ontologii³⁵. Z kolei w *Formale und transzendente Logik* zaznacza on, że formalna ontologia i formalna apofantyka nie różnią się co do swych dziedzin, lecz są dwoma różnymi tematycznymi nastawieniami jednej i tej samej dziedziny, mianowicie czystej logiki w znaczeniu *mathesis universalis*: formalna ontologia jest zorientowana na przedmioty, natomiast logika apofantyczna — na formy wypowiedzi³⁶. Związek między

³⁰ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 28 (40–41).

³¹ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 90.

³² E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 276–277 (393–394).

³³ S. Bachelard: *La logique de Husserl...*, s. 90.

³⁴ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 276–277 (393–394).

³⁵ Ibidem, s. 27 (40).

³⁶ W *Erfahrung und Urteil* czytamy: „[...] die schwierigen Probleme, die das Verhältnis von formaler Apophantik und formaler Ontologie betreffen, ihre korrelative Zusammengehörigkeit, ja innere Einheit, angesichts deren ihre Trennung sich als bloß vorläufige, gar nicht auf Unter-

formalną ontologią i logiką apofantyczną niezwykle trafnie charakteryzuje Bachelard: „W ten sposób logika ma w istocie dwa aspekty, aspekt apofantyczny i aspekt ontologiczno-formalny. Wraz z apofantyką i ontologią formalną, nie mamy do czynienia, prawdę mówiąc, z dwoma naukami korelatywnymi, lecz z dwoma korelatywnymi aspektami tej samej nauki: analityki formalnej, ponieważ korelacja między zdaniem i przedmiotem jawi się w sferze samego zdania.”³⁷

Zastanówmy się, w jakim sensie logika ma aspekt ontologiczno-formalny. Otóż logikę można rozumieć w węższym sensie (w znaczeniu formalnej apofantyki) lub szerszym sensie (w znaczeniu *mathesis universalis*)³⁸. W węższym sensie bowiem logikę stanowi sama apofantyka, czyli jedna z dyscyplin *mathesis universalis*. Do *mathesis universalis* należą jednak również dyscypliny formalnej matematyki, tj. arytmetyka, czysta analiza, teoria mnogości. Dyscypliny te wchodzić również w zakres czystej logiki, ale logiki w szerszym sensie, logiki w sensie *mathesis universalis*. Jaki jednak ma status w ramach *mathesis universalis* ontologia formalna, którą można nazwać aprioryczną teorią przedmiotu w ogóle? Suzanne Bachelard zwraca uwagę na fakt, że to właśnie formalna matematyka ewokuje ideę formalnej ontologii³⁹. Istotnie, Husserl w pierwszej księdze *Idei* twierdzi, że ontologia formalna jest spokrewniona z matematyką formalną, ponieważ operacja nominalizacji przekształcająca treści predykatywne w kategorie przedmiotowe jest właściwa również matematyce. Co więcej, autor *Idei I* argumentuje, że formalna matematyka zajmuje się przedmiotami w ogóle, a jej prawa dotyczą wszystkich rzeczy bez wyjątku — w przeciwieństwie do materialnej matematyki, do której należą między innymi geometria i czysta kinematyka, a która zajmuje się przedmiotami konkretnie określonymi, jak formy przestrzenne czy siły⁴⁰. W *Formale und transzendente*

schieden der Gebiete, sondern bloß der Einstellungen beruhende erweist, können hier nicht noch einmal behandelt werden.” E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985, s. 2. Te trudne problemy, które dotyczą stosunku między apofantyką formalną a ontologią formalną, są przedmiotem *Formalnej i transcendentnej logiki*, a dokładniej 4. i 5. rozdziału pierwszego działu tego dzieła: *Formale und transzendente Logik...*, s. 110—154. Zob. S. Bachelard: *La logique de Husserl...*, s. 144, 149.

³⁷ „Ainsi la logique a-t-elle vraiment deux aspects, un aspect apophantique et un aspect ontologico-formel. Avec l’apophantique et l’ontologie formelle, nous n’avons pas affaire à proprement parler à deux sciences corrélatives, mais à deux aspects corrélatifs d’une même science: l’analytique formelle, puisque la corrélation entre proposition et objet apparaît dans la sphère même de la proposition.” S. Bachelard: *La logique de Husserl...*, s. 90.

³⁸ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 1, s. 243—257 (243—257); Idem: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 22—23 (32—34).

³⁹ S. Bachelard: *La logique de Husserl...*, s. 93—95.

⁴⁰ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 22—23, 52 (32—34, 74—75).

Logik twórca fenomenologii jednak zaznacza, że matematyka nie zasługuje jeszcze na miano ontologii formalnej, ponieważ jest wprawdzie ontologią, ale „ontologią czystych sądów jako *sensów*, mianowicie ontologią *form* niesprzecznych i [...] możliwych *sensów*”⁴¹, a „formalna ontologia — pisze Husserl już w *Ideach I* — wychodzi [...] daleko poza sferę samych [...] przekształceń formalnych prawd apofantycznych”⁴². Matematyka bada zatem znominalizowane formy sądów, nie osiągając jednak form bytu i jako taka pozostaje jeszcze w sferze formalnych przekształceń prawd apofantycznych, tj. w sferze analityki niesprzeczności. Przedmiot matematyczny, podkreśla Tran-Duc-Thao, komentując poglądy Husserla w kwestii statusu matematyki, jest tylko sensem ukonstytuowanym w sądzie, dlatego przedmiotowe nastawienie badań matematycznych nie wystarcza do ufundowania pojęcia formalnej ontologii⁴³. Logika apofantyczna jest zorientowana na sądy, matematyka — na znominalizowane sensory sądów, natomiast ontologia formalna — na same przedmioty, przy czym zmiana nastawienia prowadzi od jednej dziedziny do drugiej. Spróbujmy bliżej określić tę wewnętrzną stratyfikację czystej logiki, mając na uwadze przejście od logiki apofantycznej do ontologii formalnej.

W czwartej rozprawie *Badań logicznych*, zatytułowanej *O różnicy między znaczeniami samodzielnymi i niesamodzielnymi. Idea czystej gramatyki* — Husserl rozróżnia dwie warstwy logiki: niższą, którą jest formalna teoria znaczeń, i wyższą, którą stanowią prawa logiczne we właściwym sensie⁴⁴. Celem formalnej teorii znaczeń jest oddzielenie tego, co sensowne, od tego, co pozbawione sensu. Formalna teoria znaczeń abstrahuje od ich obiektywnej ważności, tzn. od odniesienia tworów znaczeniowych do przedmiotów, traktując o ugruntowanych w kategoriach znaczeniowych prawach łączenia znaczeń w jednolite sensowne kompleksy. Na tym poziomie nie stawia się zatem jeszcze problemu przedmiotowej ważności znaczeń, a w konsekwencji nie obowiązuje na nim jeszcze należące do logiki apofantycznej prawo niesprzeczności⁴⁵. Formalne prawa tworzenia kompleksów znaczeń są prawami pozwalającymi unikać bezsensu, a bezsens (*Unsinn*) to nagromadzenie słów, które nie tworzą żadnej sensownej całości, np. „król ale albo podobnie i”⁴⁶. Innymi słowy,

⁴¹ „[...] jene reine Mathematik [...] verdient nicht den Namen einer formalen Ontologie. Sie ist eine Ontologie reiner Urteile als Sinne, und zwar eine Ontologie der Formen widerspruchloser und [...] möglicher Sinne [...]” E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 150.

⁴² E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 342 (485).

⁴³ Tran-Duc-Thao: *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris—New York 1992, s. 191.

⁴⁴ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 294—295 (367—369).

⁴⁵ Zob. M. Moryń: *Transcendentalizm, intencjonalność, język...*, s. 100.

⁴⁶ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 334 (418).

w sformułowaniach bezsensownych każde słowo ma określone znaczenie, ale słowa te wzięte razem nie tworzą jedności znaczeniowej. Dlatego prawa form znaczeniowych „określają, czego wymaga sama tylko jedność sensu, tzn. zgodnie z jakimi apriorycznymi formami znaczenia różnych kategorii znaczeniowych jednoczą się w jedno znaczenie, miast dawać w wyniku chaotyczny bezsens”⁴⁷.

Aby przejść na wyższy poziom logiki, musimy odróżnić bezsens od niedorzeczności (*Widersinn*). Niedorzeczność, w przeciwieństwie do bezsensu, to niemożność pogodzenia znaczeń ze względu na jedność przedmiotu, nie zaś samego tylko sensu, tzn. **obiektywna** niemożność pogodzenia⁴⁸. Husserl przy tym odróżnia niedorzeczność formalną (analityczną) od niedorzeczności materialnej (syntetycznej). Niedorzeczność formalna oznacza niemożność pogodzenia znaczonych określeń przedmiotowych, wynikającą z istoty czystych kategorii znaczeniowych przy pominięciu wszelkiej rzeczowej materii, i jako taka niedorzeczność ta stanowi naruszenie praw logiki, natomiast niedorzeczność materialna (syntetyczna) jest ufundowana w niemożności pogodzenia pojęć rzeczowo określonych, np. „czworokąt jest okrągły”⁴⁹. Prawami, które pozwalają unikać niedorzeczności formalnej, są prawa analityczne, w przeciwieństwie do praw syntetycznych *a priori*, które wykluczają niedorzeczności materialne. Dlatego prawdziwość uszczegółowień praw analitycznych, czyli analitycznych konieczności (twierdzeń analitycznych), jest niezależna od wszelkiej rzeczowej materii i pozostaje nienaruszona przy ich formalizacji. Tak więc najwyższymi zasadami twierdzeń analitycznych są prawa logiczne, stanowiące warunek formalnej prawdziwości (przedmiotowości) kompleksowych znaczeń, ponieważ „mówią, czego *a priori* i na podstawie czystej formy wymaga możliwa jedność przedmiotu”⁵⁰.

Pojęcie **analitycznego a priori** Husserl wprowadził w *Badaniach logicznych*, przy czym wypracowaną w tym dziele koncepcję analityczności zmodyfikował w późniejszych tekstach, zwłaszcza w *Formale und transzendentaler Logik*. W rozprawie tej bowiem filozof wyróżnia trzy warstwy logiki: czystą naukę o formach znaczeń, logikę konsekwencji lub apofantyczną logikę niesprzeczności (*Konsequenzlogik*, *Logik der Widerspruchslosigkeit*) i formalną logikę prawdy (*formale Wahrheitslogik*)⁵¹. Husserl zatem w *Formale und transzendentaler Logik* dokonuje rozróżnienia między logiką konsekwencji a formalną logiką prawdy, rozróżnienia, którego nie przeprowadził w *Badaniach logicznych*. Na poziomie logiki konsekwencji (apofantycznej logiki niesprzecz-

⁴⁷ Ibidem, s. 295 (368).

⁴⁸ Ibidem, s. 334–335 (418–419).

⁴⁹ Ibidem, s. 335 (419–420).

⁵⁰ Ibidem, s. 295 (368).

⁵¹ E. Husserl: *Formale und transzendentaler Logik...*, s. 54–61.

ności) zasady logiczne są podstawowymi zasadami, ale autor *Formale und transzendente Logik* kwestionuje w tym właśnie dziele tradycyjną, prawdziwościową wykładnię praw logicznych, zgodnie z którą podstawowe prawa logiczne, tj. zasada niesprzeczności i zasada wyłączonego środka, orzekają, iż z dwóch sądów sprzecznych jeden musi być prawdziwy, a drugi fałszywy, przy czym w ramach tej wykładni zasada niesprzeczności wyklucza prawdziwość dwóch sądów sprzecznych, natomiast zasada wyłączonego środka — ich fałszywość⁵². Taką tradycyjną (prawdziwościową) wykładnię praw logicznych Husserl przyjął w *Badaniach logicznych*, nie uwzględniając jeszcze różnicy między logiką konsekwencji (apofantyczną logiką niesprzeczności) a formalną logiką prawdy. Jeżeli jednak dokonamy takiego rozróżnienia, to musimy zakwestionować wykładnię tradycyjną i stwierdzić, że zasady logiczne nie mają nic wspólnego z pytaniem o prawdę i fałsz, ponieważ kwestię prawdziwości i w ogóle przedmiotowości sądów możemy rozstrzygnąć dopiero na poziomie formalnej logiki prawdy⁵³. Z tego wynika, że w świetle *Formale und transzendente Logik* koncepcja poznania analitycznego zawarta w *Badaniach logicznych* nie jest — na co zwraca uwagę Hoche — całkowicie poprawna, ponieważ została ona sformułowana zgodnie z regułami tradycyjnej (prawdziwościowej) koncepcji logiki i z góry zakłada przedmiotową prawdę praw logicznych, a sama tylko forma logiczna — jak głosi Husserl w *Formale und transzendente Logik* — jest warunkiem koniecznym, acz niewystarczającym formalnej prawdy⁵⁴. Dlatego zagadnienie przedmiotowości czy prawdziwości kompleksowych znaczeń przekracza ramy logiki konsekwencji (logiki apofantycznej) i przynależy do formalnej logiki prawdy.

Przejsie od logiki konsekwencji do formalnej logiki prawdy polega na zmianie nastawienia, ponieważ te dwie warstwy (dyscypliny) logiki nie różnią się co do swych dziedzin: nastawienie na sądy zostaje zastąpione nastawieniem poznawczym, zorientowanym na przedmioty. Dlatego „dochodząc do formalnej logiki prawdy — zauważa Bachelard — nie wiem więcej, wiem inaczej”⁵⁵. Nastawienie poznawcze cechuje postawę naukową. Wszelka bowiem nauka jest zorientowana na poznanie przedmiotów, które należą do jej dziedziny. Poznanie zaś przedmiotów dokonuje się w prawdziwych sądach, a sąd prawdziwy pozostaje w relacji adekwacji do przedmiotu⁵⁶. W ten sposób sądząc, nie jesteśmy skierowani na sądy, lecz na przedmioty, o których

⁵² Ibidem, s. 71—72. Zob. H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis...*, s. 34—35.

⁵³ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 70—71.

⁵⁴ H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis...*, s. 40; E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 70—71.

⁵⁵ „En accédant à la logique formelle de la vérité, je ne sais pas davantage, je sais autrement.” S. Bachelard: *La logique de Husserl...*, s. 73.

⁵⁶ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 70—71.

wydajemy sądy⁵⁷. Jeżeli z kolei poznanie naukowe ma charakter poznania przedmiotowego, to również logika jako formalna teoria nauki (w sensie *mathesis universalis*), odsłaniająca warunki, które czynią naukę możliwą, musi być ukierunkowana ontologicznie. Dlatego logika, będąc formalną doktryną nauki, podobnie jak same nauki, odnosi się do przedmiotów, przy czym jako formalna teoria określa przedmioty w najwyższej ogólności, abstrahując od wszelkiej rzeczowej materii. „Analityka jako formalna teoria nauki jest, podobnie jak same nauki, ukierunkowana ontycznie, a prawdę mówiąc, na mocy swej apriorycznej ogólności ontologicznie. Ona jest formalną ontologią. Jej aprioryczne prawdy wyrażają to, co w formalnej ogólności dotyczy przedmiotów w ogóle, dziedzin przedmiotowych w ogóle, [wyrażają — P.Ł.] w jakich formach one w ogóle są, względnie tylko mogą być [...]”⁵⁸

Z tego wynika, że dyscypliny początkowo rozdzielone: logika apofantyczna jako formalna nauka o sądach i ontologia formalna jako formalna nauka o przedmiocie w ogóle, stanowią w istocie głęboką wewnętrzną jedność. W tym kontekście Bachelard komentuje, że „to, co formalne formalnej logiki, ma *przeznaczenie* adekwacji”⁵⁹. Czy jednak przyjmując za punkt wyjścia formalną logikę prawdy, można rozstrzygnąć kwestię prawdziwości sądów? Wszak formalna logika prawdy jest logiką czystą, wolną od wszelkiej materii poznania, a wymóg adekwacji w odniesieniu do sądów implikuje ideę rzeczowej prawdy. Problem ten Bachelard formułuje w postaci pytania: „Jak rozpoznać, czy sąd jest prawdziwy, jeżeli nie wiem konkretnie, o jakich rzeczach on mówi.”⁶⁰ Z jednej strony można powiedzieć, że problem ten nie jest problemem formalnej logiki prawdy, która rozważa jedynie możliwą prawdę sądów, a dokładniej: formalne warunki prawdy. Z drugiej jednak strony, włączając do zakresu swych rozważań kwestię adekwacji, formalna logika prawdy implikuje problemy wykraczające poza jej zakres, problemy, które można rozstrzygnąć — zaznaczymy tu jedynie, antycypując **właściwe**, ściśle fenomenologiczne rozważania — dopiero na poziomie logiki transcendentalnej, na którym przechodzimy od formalnego do materialnego znaczenia logiki.

⁵⁷ Ibidem, s. 117.

⁵⁸ „Die Analytik als formale Wissenschaftslehre ist wie die Wissenschaften selbst ontisch gerichtet, und zwar vermöge ihrer apriorischen Allgemeinheit ontologisch. Sie ist formale Ontologie. Ihre apriorischen Wahrheiten sagen aus, was für Gegenstände überhaupt, für Gegenstandsgebiete überhaupt in formaler Allgemeinheit gilt, in welchen Formen sie überhaupt sind bzw. nur sein können [...]” Ibidem, s. 125.

⁵⁹ „Le formel de la logique formelle a une *destination* d'adéquation.” S. Bachelard: *La logique de Husserl...*, s. 148.

⁶⁰ „Comment reconnaître si un jugement est vrai si je ne sais pas concrètement de quelles choses il parle.” Ibidem, s. 72.

Suzanne Bachelard pisze wprost: „[...] logika prawdy jest punktem docelowym logiki formalnej i to właśnie na tym najwyższym poziomie będą widoczne trudności, które podnoszą związki między logiką formalną a logiką transcendentną. Formalna logika prawdy angażuje więc problemy, jeżeli można tak powiedzieć, końcowe [...]”⁶¹

Z dotychczasowych wywodów wynika, że prawa analityczne, zarówno analityczno-apofantyczne, jak i analityczno-ontologiczne, Husserl określa mianem praw czystych. Są one przy tym czyste w dwojakim sensie. W pierwszym, szerszym znaczeniu prawa analityczne są czyste od wszelkiej faktyczności empirycznej, na co zresztą wskazuje sam sens słowa *a priori*. W tym znaczeniu prawa te są czyste, ponieważ są wolne od *matter of fact*. „Czyste prawa — pisze Husserl — są [...] czyste właśnie od *matter of fact*, nie mówią one [o tym], co w tej czy innej prowincji realności jest powszechnym obyczajem, lecz [o tym], co po prostu jest wyzbyte wszelkich obyczajów i określeń charakterystycznych dla pewnych sfer realności, a jest takie dlatego, że należy do esencjalnego wyposażenia tego, co realne. I tak rzetelne *A priori* logiczne dotyczy wszystkiego, co należy do idealnej istoty intelektu w ogóle, do esencji jego gatunków aktów i form aktów, do tego więc, czego nie można usunąć, dopóki intelekt, *resp.* definiujące go akty są tym, czym są: tak a tak gatunkowo ukształtowane i zachowują swą istotę pojęciową.”⁶² Prawa analityczne są przy tym nie tylko wolne od *matter of fact*, ale również od wszelkiej rzeczowej materii, ponieważ zachowują ważność w odniesieniu do wszystkich dziedzin przedmiotowych, a nie tylko dziedzin określonych. W *Formale und transzendente Logik* Husserl *expressis verbis* odróżnia te dwa znaczenia słowa **czysty**, twierdząc, że logiczne *a priori* jest *a priori* czystego rozumu i jako takie jest czyste nie tylko od faktyczności empirycznej, ale również od rzeczowej materii, a w konsekwencji różni się pod względem statusu od wszelkiego hyletycznego (materialnego) *a priori* (*hyletisch-sachhaltiges Apriori*), od wszelkich hyletycznych dziedzin istotnościowych⁶³. Dzięki temu samo pojęcie **czystego rozumu** uzyskuje swoistą wykładnię. „»Czysty« rozum — pisze Husserl — wznosi się nie tylko ponad wszystko, co jest empirycznym faktem, ale również ponad wszystkie hyletyczno-konkretne sfery istotnościowe.”⁶⁴

⁶¹ „[...] la logique de la vérité est le point d'aboutissement de la logique formelle et c'est à ce niveau le plus élevé que seront sensibles les difficultés que soulèvent les rapports entre logique formelle et logique transcendentale. La logique formelle de la vérité engage donc des problèmes, si l'on peut dire, terminaux [...]” Ibidem, s. 67.

⁶² E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 198 (236).

⁶³ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 32—34.

⁶⁴ „Die »reine« Vernunft ist nicht nur über alles empirisch Faktische, sondern auch über alle hyletisch-sachhaltigen Wesenssphären erhaben.” Ibidem, s. 33.

Autor *Formale und transzendente Logik* argumentuje, że „logika [...] jest samoeksplicacją czystego rozumu samego, lub, idealnie mówiąc, nauką, w której czysty teoretyczny rozum dokonuje zupełnego namysłu nad sobą samym i obiektywizuje się zupełnie w pewnym systemie zasad”⁶⁵. Dlatego czysty rozum jest zamkniętym w sobie systemem zasad, które poprzedzają wszelkie nauki odnoszące się do *hyle* oraz rządzą nimi co do formy⁶⁶.

Według Husserla, pojęcie *a priori* dopuszcza zatem zróżnicowanie na formalne (logiczne) i materialne, przy czym *a priori* materialne jest wprawdzie czyste w pierwszym, szerszym sensie, tj. w znaczeniu niezależności od faktyczności empirycznej, ale, w przeciwieństwie do formalnego *a priori*, nie jest wolne od rzeczowej materii⁶⁷. W następnym podrozdziale zastanowimy się nad sensem, jaki kryje w sobie Husserlowska idea materialnego *a priori*.

Syntetyczne prawa *a priori* jako prawa materialne

W *Badaniach logicznych* Husserl przeprowadza negatywną charakterystykę syntetycznych praw *a priori*: syntetyczne prawa *a priori* są określone jako prawa nie-analityczne: „Gdy mamy już pojęcie prawa analitycznego i analitycznej konieczności, *eo ipso* otrzymujemy pojęcie syntetycznego prawa *a priori* i konieczności syntetyczno-apriorycznej. Każde czyste prawo, które w taki sposób zawiera pojęcia rzeczowo określone, że nie można ich *salva veritate* sformalizować (innymi słowy, każde takie prawo nie będące analityczną koniecznością), jest prawem syntetycznym *a priori*. Uszczegółowienia takich praw są syntetycznymi koniecznościami: w tym oczywiście także uszczegółowienia empiryczne, jak np. *ta czerwień jest różna od tej zieleni*.”⁶⁸

W tej negatywnej charakterystyce praw syntetycznych *a priori* kryje się pozytywny sens: prawdziwość praw syntetycznych *a priori* zależy od rzeczowo określonej zawartości ich przedmiotów. Zdaniem Husserla, syntetyczne prawa *a priori* są wypowiedziami na temat istot materialnych, w przeciwieństwie do analitycznych praw, określonych jako wypowiedzi na temat istot formalnych,

⁶⁵ „Die Logik [...] ist die Selbstausslegung der reinen Vernunft selbst, oder, ideal gesprochen, die Wissenschaft, in der die reine theoretische Vernunft vollkommene Selbstbesinnung durchführt und sich in einem Prinzipiensystem vollkommen objektiviert.” Ibidem, s. 34.

⁶⁶ „Sie ist [reine Vernunft — P.L.] der Titel für das in sich geschlossene System reiner Prinzipien, die noch vor allem hyletisch-sachhaltigen Apriori und allen damit beschäftigten Wissenschaften vorangehen und andererseits doch sie selbst als Vernunftgebilde — das ist der Form nach — beherrschen.” Ibidem, s. 33.

⁶⁷ Ibidem, s. 33—34.

⁶⁸ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 256 (315).

przy czym istoty formalne odnoszą się do przedmiotowości w ogóle, do przedmiotów pomyślanych jako dowolne coś, do ogólności najbardziej pustych i nieokreślonych, i jako takie znajdują wyraz w pojęciach formalnych, natomiast istoty materialne — do przedmiotów w ich rzeczowej zawartości (*Sachgehalt*), tzn. do konkretnych uszczegółowień przedmiotów oraz dziedzin przedmiotowych, i jako takie znajdują wyraz w pojęciach rzeczowo określonych, jak: **drzewo, barwa, dom, przestrzeń**⁶⁹. Dlatego prawa analityczne obowiązują we wszystkich możliwych światach, natomiast prawa syntetyczne *a priori* — w światach określonych rzeczowo, a dokładniej: w obrębie szczegółowych dziedzin bytu. O ile bowiem prawa analityczne są prawami logicznymi, które zachowują ważność mimo uzmienniania materiałów zmysłowych, o tyle prawa syntetyczne *a priori* wyrażają zależności w ramach treściowego (jakościowego) uposażenia przedmiotów. Syntetyczne prawa *a priori* są przy tym prawami istotnościowymi we właściwym sensie, jako że ogólna definicja istoty podana przez Husserla brzmi: istota oznacza „to, co we własnym bycie pewnego indywiduum da się odnaleźć jako jego *co*”⁷⁰ — a tej definicji nie spełniają istoty formalne. Istoty te bowiem, będąc wolne od wszelkiej rzeczowej materii, są pozbawione swego *co*, swej zawartości rzeczowej. Dlatego Husserl istoty formalne określa jako **istoty niewłaściwe**, w odróżnieniu od **właściwych** istot materialnych⁷¹.

Autor *Badań logicznych* ewokuje pojęcie **syntetycznego *a priori***, przechodząc od formalnej do materialnej teorii wiedzy, a ściślej mówiąc — od formalnej ontologii do ontologii materialnych. W ramach tego przejścia nie musimy — jego zdaniem — zrzekać się idei aprioryczności nauki. Twórca fenomenologii bowiem próbuje dojść do takiej materialnej teorii wiedzy, która byłaby również aprioryczna. Środkiem niezbędnym do realizacji tego zadania jest właśnie syntetyczne *a priori*. Nieprzypadkowo zatem analityczne *a priori* jest określone jako formalne, a syntetyczne — jako materialne.

O ile ontologia formalna jest teorią przedmiotu w ogóle, abstrahującą od jego wszelkich materialnych określeń, o tyle ontologie materialne traktują o różnych szczegółowych dziedzinach bytu. Materialno-apriorycznymi dyscyplinami ontologicznymi są działy materialnej matematyki, między innymi geometria i czysta kinematyka, które odnoszą się do pewnego momentu istotowego rzeczy fizycznej⁷². Przykładowo, geometria odnosi się do takiego momentu owej rzeczy, że jest ona *res extensa*. Właściwymi ontologiami materialnymi są jednak dyscypliny badające w racjonalnej czystości istotę określonych

⁶⁹ Ibidem, s. 252 (310—311).

⁷⁰ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 13 (18).

⁷¹ Ibidem, s. 26 (38).

⁷² Ibidem, s. 24, 52 (36, 74).

dziedzin przedmiotowych, takich jak: przyroda, świat istot żywych, społeczność. Co więcej, każda nauka o faktach ma podstawy w odpowiadającej jej ontologii materialnej, np. fizyce odpowiada nauka o przyrodzie w ogóle (ontologia przyrody). Poznanie faktów bowiem zakłada zawsze najpierw poznanie istoty, jako że istota poprzedza fakty i im przewodzi.

W fenomenologii relacja tego, co formalne, do tego, co materialne, nie jest relacją rodzaju do gatunku: forma nie jest najwyższym rodzajem, którego gatunkami byłyby momenty materialne⁷³. Dlatego prawdy orzekające o materialnej strukturze bytu nie są uszczegółowieniami prawd formalno-ontologicznych⁷⁴. W związku z tym ontologia formalna wprowadzie „prze-pisuje [...] z góry ontologiom materialnym pewną wspólną im wszystkim formalną strukturę”⁷⁵, ale ontologie materialne zachowują niezależność wobec ontologii formalnej. Ontologie materialne odpowiadają poszczególnym dziedzinom bytu (*Seinsregionen*), a pojęcie dziedziny jest określone jako „do pewnego konkretnu przynależna najwyższa jedność rodzajów”⁷⁶; rodzajów, które z istoty rządzą wszelkimi podpadającymi pod nie konkretnymi ujednostkowieniami. Na przykład, dziedzina przyrody jest uformowana za pomocą takich rodzajów, jak: rozciągłość, czas, przyczynowość; rodzajów, które w sposób bezwarunkowo konieczny, a więc *a priori*, wiążą wszystkie wchodzące w ich zakres faktyczne ujednostkowienia.

Jeżeli chodzi o najwyższe rodzaje danej dziedziny bytu (najwyższe rzeczowo określone rodzaje), to są one najwyższymi istotami materialnymi. Istoty bowiem mają nie tylko zakres indywidualnych ujednostkowień, ale również, jeżeli tylko nie są najniższymi odmianami, zakres ejdetyczny, czyli „zakres bardziej szczegółowych gatunków, i ostatecznie w każdym wypadku najniższych odmian ejdetycznych”⁷⁷. Dlatego istoty materialne, podobnie jak istoty formalne, włączają się w hierarchię istot, hierarchię gatunków i rodzajów, w której ramach najwyższe istoty są nazwane właśnie **najwyższymi rodzajami** lub **kategoriami materialnymi**⁷⁸. Tym najwyższym rodzajom (kategoriom materialnym) są odpowiednio przyporządkowane bardziej szczegółowe istoty, wyrażone w **pojęciach empirycznych**. Oddajmy głos samemu Husserlowi: „W sferze tego, co materialnie określone, np. rzecz w ogóle, jakość zmysłowa, kształt przestrzenny, przeżycie w ogóle są najwyższymi rodzajami; stanowiące ich istotę zespoły momentów (*Wesensbestände*), należące do określonych rzeczy, do określonych jakości zmysłowych, kształtów przestrzennych, przeżyć jako

⁷³ Ibidem, s. 30—33 (43—48).

⁷⁴ Ibidem, s. 36 (53).

⁷⁵ Ibidem, s. 26 (39).

⁷⁶ Ibidem, s. 36 (53).

⁷⁷ Ibidem, s. 32—33 (48).

⁷⁸ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 252 (311); Idem: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 30—31 (43—45).

takich — są ejdetycznymi i przy tym zawierającymi materialne określenia najniższymi odmianami.”⁷⁹

W najwyższych rodzajach, których jedność determinuje charakter jakiejś dziedziny bytu, są ugruntowane poznania syntetyczne *a priori*. „Jeżeli się chce zachować [...] echa Kantowskiej krytyki rozumu (mimo znacznych różnic w podstawowych ujęciach, które jednak nie wykluczają wewnętrznego pokrewieństwa), to przez poznania syntetyczne *a priori* trzeba by rozumieć obowiązujące dla danej dziedziny aksjomaty i tyle mielibyśmy niesprowadzalnych klas takich poznań, ile dziedzin. »Syntetyczne pojęcia podstawowe« albo kategorie byłyby obowiązującymi w obrębie dziedziny pojęciami podstawowymi (odniesionymi w sposób istotny do określonej dziedziny i jej syntetycznych twierdzeń podstawowych), i tyle mielibyśmy odróżnionych grup kategorii, ile dziedzin należy odróżnić.”⁸⁰ Jako przykład syntetycznego sądu *a priori*, będącego aksjomatem obowiązującym w dziedzinie materialnej przyrody, Husserl w *Ideach I* podaje twierdzenie: **wszystkie rzeczy materialne są rozciągłe**⁸¹.

Promując ideę syntetycznego *a priori*, autor *Badań logicznych* ustanawia różnicę między **czystą ogólnością materialną** a ogólnością empiryczną, między **ejdetyczną koniecznością materialną** a koniecznością empiryczną. Dlatego też — jak trafnie zauważa Emmanuel Lévinas — „odkrycie *a priori* materialnego nie oznacza, w rzeczywistości, redukcji wszystkich prawd empirycznych do prawd apriorycznych”⁸². Nie ulega wątpliwości, że kryteriami aprioryczności są ogólność (*Allgemeinheit*) i konieczność (*Notwendigkeit*), a dokładniej — czysta ogólność, w przeciwieństwie do ogólności empiryczno-indukcyjnej, oraz ejdetyczna konieczność, w odróżnieniu od konieczności empirycznej, przy czym o ile analityczne *a priori* odznacza się formalną ogólnością (*formale Allgemeinheit*), pod którą podpadają wszystkie przedmioty w ogóle, o tyle syntetyczne *a priori* charakteryzuje się materialną ogólnością (*sachhaltige Allgemeinheit*), do której zakresu należą przedmioty szczegółowych dziedzin bytu⁸³. I konsekwentnie, przynależna do formalnej ogólności konieczność

⁷⁹ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 30 (45).

⁸⁰ Ibidem, s. 37 (54—55).

⁸¹ Ibidem, s. 20 (29).

⁸² „La découverte de l'*a priori* matériel, ne signifie pas, en effet, la réduction de toutes les vérités empiriques à des vérités aprioriques.” E. Lévinas: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1994, s. 165.

⁸³ Termin *sachhaltig*, który tłumacząc jako **materialny** lub **konkretny**, Husserl używa w opozycji do *formal*. Posługuje się on również parą pojęciową: *material* i *materiell*. *Material* stanowi odpowiednik *sachhaltig* i znaczy **materialny** w przeciwieństwie do **formalny**, natomiast *materiell* to **materialny** w sensie **fizyczny**. Na temat różnicy między formalną a materialną ogólnością zob. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 407—408.

(konieczność formalna) determinuje przedmiot jako dowolne coś, pozostawiając w nieokreśleniu wszystkie jego momenty materialne, natomiast konieczność właściwa materialnej ogólności (konieczność materialna) wnika w samą materię przedmiotu, określając go w łonie jego konkretności i szczegółowości. W ten sposób w ramach materialnego *a priori* ogólność i szczegółowość, konieczność i przypadkowość nie wykluczają się. Z tej przyczyny materialne *a priori* jest określone jako kontyngentne *a priori* (*kontingentes Apriori*), tzn. *a priori* właściwe przypadkowej sferze tej lub innej materii, hyletyczno-konkretnie *a priori* (*hyletisch-sachhaltiges Apriori*)⁸⁴.

Afirmując istnienie materialnego *a priori*, Husserl zatem rozszerza zakres stosowalności apriorycznych praw na materię przedmiotów poznania, ich rzeczową zawartość (*Sachgehalt*), która tym samym podlega badaniu istotnościowemu (aprioryczno-syntetycznemu). Materialne *a priori* jako *a priori* kontyngentne jest przy tym *a priori* nie-czystym⁸⁵. W *Formale und transzendente Logik* Husserl rozróżnia — jak już zaznaczyliśmy — dwa znaczenia słowa czysty i określa materialne *a priori* jako *a priori* nie-czyste. Przypomnijmy, że w pierwszym, szerszym znaczeniu wszelkie *a priori*, a więc również *a priori* materialne, jest *a priori* czystym, ponieważ stanowi przeciwieństwo tego, co empiryczne, i jako takie pozostaje wolne (niezależne) od faktyczności empirycznej. Materialne *a priori* nie jest jednak czyste w drugim, węższym znaczeniu, tzn. w sensie niezależności od rzeczowej materii.

Należy zaznaczyć, że podstawowe twierdzenia obowiązujące w danej dziedzinie bytu, tzn. jej aksjomaty, nie wyczerpują zakresu syntetycznych praw *a priori*. W *Ideji fenomenologii* bowiem Husserl rozróżnia dwa znaczenia słowa *a priori*, mając przy tym na uwadze wewnętrzne zróżnicowanie w ramach syntetycznego *a priori* (nie zaś różnicę między syntetycznym a analitycznym *a priori*): „Analiza istotowa [...] jest analizą ogólną, poznanie istotowe kieruje się ku istotom, esencjom, ku przedmiotom ogólnym. Tutaj można też w prawomocny sposób mówić o *a priori*. Cóż bowiem innego może oznaczać poznanie aprioryczne — przynajmniej wtedy, gdy wykluczmy zafałszowane empiryczne pojęcia *a priori* — jeśli nie poznanie skierowane w sposób czysty ku ogólnym esencjom, poznanie, które swą moc obowiązującą czerpie w sposób czysty z istoty. W każdym razie to jest jedno uprawnione pojęcie *a priori*, inne uzyskamy, gdy przez [słowo] to będziemy rozumieć wszelkie pojęcia, które jako kategorie posiadają znaczenie w określonym sensie zasadnicze, następnie zaś prawa istotowe mające swą podstawę w tych pojęciach.”⁸⁶ W pierwszym znaczeniu *a priori* jest ogólnie identyfikowane z istotą, natomiast w drugim przez *a priori* twórca fenomenologii rozumie pojęcia regionalne, czyli kategorie

⁸⁴ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 32—34.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen...*, s. 51 (64).

(najwyższe istoty) i ugruntowane w nich prawa istotowe. Objaśnijmy sens tego rozróżnienia.

Odpowiedzmy najpierw na pytanie: Czy między pojęciem *a priori* określonym ogólnie jako *eidos* a kategorią zachodzi tylko różnica stopnia? Wszak kategoria jest również istotą, mianowicie najwyższą istotą. Otóż kategoria jako najwyższa istota nie jest tylko szczególnym przypadkiem *eidos* w szerokim rozumieniu. Iso Kern zwraca uwagę na to, że pomiędzy najwyższą istotą (kategorią), np. rzecz w ogóle, określającą strukturę jakiejś dziedziny bytu, a podporządkowanymi jej szczegółowymi istotami (*species*) zachodzi nie tylko różnica stopnia, ale również różnica istotnościowa⁸⁷. Wszak w trzeciej księdze *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Husserl pisze: „Jest całkowicie jasne, że nauka o istocie należąca do regionalnego *a priori*, np. rzecz w ogóle, dusza w ogóle — musi mieć regionalnie inne miejsce i znaczenie niż wszystkie inne poznania istotnościowe, które odnoszą się do »przypadkowych« uszczegółowień idei rzeczowości, duszy itd., a więc do tego, co materialne, jakkolwiek także jeszcze ogólnych pojęć.”⁸⁸ Z tej przyczyny Husserl *a priori* regionalnemu przypisał o wiele wyższą rangę niż *a priori* w sensie poszczególnych, podpadających pod najwyższe rodzaje *species*. Analiza fenomenologiczna bowiem nie może się rozdrabniać w niezliczonej ilości problemów, jakie implikuje naoczny ogląd poszczególnych *species*, lecz ma ustalić za sprawą kategorii aprioryczne struktury podstawowych rodzajów przedmiotowości, konstytuujących odpowiednie dziedziny bytu. W *Idei fenomenologii* czytamy: „Jeśli pozostaniemy tu przy pierwszym pojęciu *a priori*, wówczas fenomenologia ma do czynienia z *a priori* w sferze początków, w sferze absolutnych danych, ma do czynienia ze *species*, które można uchwycić w ogólnym oglądzie, oraz z apriorycznymi stanami rzeczy, które w sposób bezpośrednio widoczny konstytuują się na ich podstawie. Dla krytyki rozumu natomiast, nie tylko rozumu teoretycznego, lecz także praktycznego i każdego innego, naczelnym celem jest z pewnością *a priori* w drugim znaczeniu, ustalenie zasadniczych form i stanów rzeczy danych samoobecnie, za ich zaś pośrednictwem realizacja, ocena i zastosowanie pretendujących do zasadniczego znaczenia pojęć i praw logiki, etyki i aksjologii.”⁸⁹

⁸⁷ I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 142—143.

⁸⁸ „Es ist ja völlig klar, daß eine zum regionalen Apriori, z.B. Ding überhaupt, Seele überhaupt gehörige Wesenswissenschaft eine regional andere Stellung und Bedeutung haben muß als alle anderen Wesenserkenntnisse, die sich etwa an »zufällige« Besonderungen der Idee der Dinglichkeit, Seele usw., also an sachhaltige, sei es auch noch so allgemeine Begriffe anschließen.” E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von M. Biemel. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 5. Den Haag 1952, s. 36.

⁸⁹ E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen...*, s. 52 (64—65).

Nie ulega wątpliwości, że Husserl, identyfikując *a priori* ogólnie z istotą, przyjmuje, że zakres praw *a priori* nie jest ograniczony do najbardziej ogólnych struktur przedmiotów lub typów doświadczenia⁹⁰. Wszystkie bowiem treści o dowolnym stopniu ogólności, a więc również te, które są wyrażone w pojęciach empirycznych, mają swe *a priori*, ponieważ „każde dowolne pojęcie ma swoją pojęciową istotę”⁹¹. Innymi słowy, jeżeli *a priori* jest ogólnie identyfikowane z istotą, istota zaś — przypomnijmy — oznacza „to, co we własnym bycie pewnego indywiduum da się odnaleźć jako jego *co*”⁹², to każde indywidualne *co* może zostać ujęte jako przykład pewnego *eidos*. Kern zauważa, że w ramach takiego pojmowania *a priori* Husserl na pytanie Platńskiego *Parmenidesa*, czy istnieje również idea włosów lub brudu, odpowiedziałby twierdząco⁹³. Podobny pogląd formułuje Mikel Dufrenne. Jego zdaniem, przy tak szerokim rozumieniu *a priori* nawet treści empiryczne stoją w związkach apriorycznych i dlatego należy założyć, że wszelka istota jest *a priori*, nawet istota psa czy papierosów⁹⁴.

Syntetyczne prawa *a priori* znajdują — jak widać — wyraz zarówno w podstawowych twierdzeniach obowiązujących w danej dziedzinie bytu (aksjomatach tej dziedziny), jak i w twierdzeniach niższego rzędu, dotyczących szczegółowej typiki przedmiotów, oznaczających zależności między poszczególnymi *species*. W *Badaniach logicznych* Husserl jako przykład syntetycznych praw *a priori* niższego rzędu podaje twierdzenia o koniecznym związku między barwą i rozciągłością oraz o wykluczaniu się dwóch barw na tym samym kawałku powierzchni⁹⁵. Co więcej, w *Badaniach logicznych* te właśnie twierdzenia posłużyły Husserlowi za przykład syntetyczno-apriorycznych praw w ogóle. W prawach tych bowiem znajdują wyraz ejdetyczne zależności, tj. aprioryczne konieczności, które nie mają czysto logicznego charakteru, a istotowe powiązanie między barwą i rozciągłością oraz stosunek wykluczania się dwóch barw na tym samym kawałku powierzchni stanowią wręcz wzorcowy przykład takiej zależności. Owe syntetyczne zależności są przy tym zależnościami materialnymi. „Ten charakter zależności — pisze Lévinas — nie będąc empiryczny, nie jest również logiczny. Logika jest nauką o formie przedmiotu w ogóle. Konieczność prawdy dedukowanej logicznie znajduje swój fundament w prawach tej nauki, ale właśnie z tej przyczyny nie

⁹⁰ Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 165.

⁹¹ „[...] jeder beliebige Begriff hat sein begriffliches Wesen [...]” E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 3, s. 99.

⁹² E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 13 (18).

⁹³ I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 142.

⁹⁴ M. Dufrenne: *La notion d'a priori*. Paris 1959, s. 92.

⁹⁵ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 251, 253 (309—310, 312).

wnika ona w treść materialną przedmiotów. Tak więc prawa »zależności« wyrażają »prawa materialne«.⁹⁶

W *Badaniach logicznych* treści zależne są określone jako treści niesamodzielne, tzn. takie treści, które ani nie mogą być przedstawione w oderwaniu od innych treści, ani bez nich istnieć⁹⁷. Przykład treści niesamodzielną stanowi właśnie barwa. Barwa bowiem nie może istnieć ani być przedstawiona bez rozciągłości, której jest barwą. Natomiast treści samodzielne to takie treści, których istnienie nie jest uwarunkowane istnieniem innych treści i które mogą być przedstawione *dla siebie*, w oderwaniu od treści z nimi powiązanych lub współdanych. Treściami samodzielnymi są wszystkie rzeczy lub kawałki rzeczy (np. *głowa*)⁹⁸. W *Badaniach logicznych* Husserl zaznacza, że pojęcie treści samodzielnych i niesamodzielną wzięło początek z koncepcji brytyjskiego empiryzmu⁹⁹. Berkeley bowiem, polemizując z Lockiem, argumentował, że nie jest możliwe utworzenie abstrakcyjnej idei ruchu, tzn. idei ruchu oderwanej od idei poruszającego się ciała, ponieważ idea ruchu nie może istnieć bez idei poruszającego się ciała. Podobnie, nie mogą mieć abstrakcyjnych idei barwy i rozciągłości, ponieważ idee te nigdy nie istnieją osobno, oddzielnie. Zdaniem Berkeleya jednak, „niemożność istnienia nie oznacza nic innego, jak niemożność bycia percypowanym”¹⁰⁰. Dlatego w empiryzmie — co podkreśla Tran-Duc-Thao, komentując stosunek Husserla do empiryzmu w tej właśnie kwestii — niesamodzielną jest zdefiniowana jako niemożność zrealizowania oddzielnie dwóch wrażeń, a właściwie dwóch aspektów tego samego wrażenia, w konsekwencji zatem prawa zależności między treściami niesamodzielnymi są rozumiane jako prawa psychologiczne¹⁰¹. Natomiast argumentacja Husserla jest zupełnie inna. Zdaniem twórcy fenomenologii, jeżeli nie mogą sobie przedstawić barwy bez rozciągłości, to dlatego, że do istoty barwy należy to, iż może ona zaistnieć tylko na pewnej powierzchni. Podstawy tej zależności Husserl upatruje w istocie barwy jako treści niesamodzielną, tzn. takiej treści, która może istnieć tylko w połączeniu z treściami gatunku *rozciągłość*. Argumentacji tej można postawić zarzut — przyznaje Husserl — że również treści samodzielne zawsze przedstawiamy sobie w powiązaniu z innymi treściami, które są

⁹⁶ „Ce caractère de nécessité, propre à la dépendance, pour ne pas être empirique, n'est pas non plus logique. La logique est une science de la forme d'objet en générale. La nécessité de la vérité déduite logiquement, trouve son fondement dans les lois de cette science, mais, précisément pour cette raison, elle ne mord pas sur le contenu matériel des objets. Or, les lois de »dépendance« expriment des »lois matérielles«.” E. Lévinas: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl...*, s. 161.

⁹⁷ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 228—251 (279—310).

⁹⁸ Ibidem, s. 238 (292).

⁹⁹ Ibidem, s. 228—230 (280—282).

¹⁰⁰ Ibidem, s. 229 (281).

¹⁰¹ Tran-Duc-Thao: *Phénoménologie et matérialisme dialectique...*, s. 26.

z nimi współdane¹⁰². Jeżeli ujmujemy wzrokowo samodzielną treść, jaką jest np. **głowa**, zawsze czynimy to na pewnym tle, na którym się wyróżnia. W tym wypadku jednak ulegamy sile przyzwyczajęń, tj. czysto subiektywnej konieczności, ponieważ logiczna możliwość przedstawienia sobie tej treści **dla siebie** i w izolacji od innych treści pozostaje nienaruszona¹⁰³. Natomiast zależność między treściami niesamodzielnymi nie ma charakteru konieczności subiektywnej, lecz wyraża konieczność obiektywną, ugruntowaną w istotach materialnych. W tym wypadku bowiem — jak mówi Husserl — „idzie nie o konieczność subiektywną, tj. subiektywną niezdolność przedstawiania sobie inaczej, lecz o obiektywnie-idealną konieczność niemożności bycia inaczej”¹⁰⁴. Jeżeli zatem chodzi o zależności istotnościowe, to są one prawami ontologicznymi, nie zaś psychologicznymi.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że w fenomenologii dystynkcja formalne — materialne rządzi przejściem od analitycznego do syntetycznego *a priori*. O ile bowiem formalne prawa *a priori*, które określają związki między formalnymi istotami, są prawami analitycznymi, o tyle materialne prawa *a priori*, które dotyczą zależności w ramach rzeczowej zawartości przedmiotów, są prawami syntetycznymi. Nieprzypadkowo twórca fenomenologii określa materialne *a priori* jako syntetyczne *a priori*, natomiast formalne *a priori* — jako analityczne *a priori*. W ramach bowiem materialnego *a priori* jest możliwe rozszerzenie treści poznania, a zatem są możliwe sądy syntetyczne *a priori*, natomiast w obrębie formalnego *a priori* żadne rozszerzenie treści wiedzy nie jest możliwe, ponieważ formalne *a priori* pozostaje obojętne na wszelką treść.

W późniejszych tekstach Husserla różnica między formą a materią uległa jednak do pewnego stopnia relatywizacji, co ma, rzecz jasna, konsekwencje dla samej dystynkcji analityczne — syntetyczne. Bez wątpienia w *Badaniach logicznych* i w *Ideach I* Husserl posługuje się pojęciem **formy** w znaczeniu węższym, któremu odpowiada szersze znaczenie pojęcia **materii**. Dlatego formalnymi są **jedynie** puste (pozbawione rzeczowej materii) logiczne kategorie, a materialnymi są **nie tylko** poszczególne *species* (mniej lub bardziej ogólne istoty), ale **również** regionalne pojęcia, tj. najwyższe pojęcia danej dziedziny bytu (jej kategorie). Natomiast w *Formale und transzendentaler Logik*¹⁰⁵ oraz w wydanych pośmiertnie *Ideach III*¹⁰⁶ twórca fenomenologii dokonuje zawężenia pojęcia **materii** kosztem rozszerzenia pojęcia **formy**, twierdząc, że pojęcia

¹⁰² E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 237—238 (291—292).

¹⁰³ Ibidem, s. 238 (292).

¹⁰⁴ Ibidem, s. 239 (293—294).

¹⁰⁵ Zob. E. Husserl: *Formale und transzendentaler Logik...*, s. 32—34.

¹⁰⁶ Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 3, s. 33—37.

regionalne mają również charakter formalny. „»Forma« — pisze Iso Kern, objaśniając to nowe Husserlowskie pojęcie formy — nie oznacza [...] już tylko formalnoanalitycznej kategorii, lecz również materialnosyntetyczną kategorię. Wedle tego nowego pojęcia formy, formami są zatem również rzecz, przyczynowość, substancjalność *etc.*, a nie tylko przedmiot, relacja, własność *etc.* Formy są tutaj konstytutywnymi strukturami, które określają formalne i materialne ontologie w ich »dziedzinach«. To pojęcie formy pokrywa się z Husserlowskim pojęciem ontologicznego *a priori* (nie jednak z *a priori* w ogóle, tzn. z *eidos*).”¹⁰⁷ Objaśnijmy bliżej różnicę między szerszym a węższym pojęciem **formy**.

W *Ideach I* konieczność właściwa najwyższym rodzajom danej dziedziny bytu, rodzajom, które tym samym stanowią ontologiczne (regionalne) *a priori*, ma charakter materialny. W księdze pierwszej *Idei* bowiem Husserl twierdzi, że do najwyższych rodzajów danej dziedziny dochodzimy na drodze generalizacji, którą należy odróżnić od formalizacji¹⁰⁸. Formalizacja polega na przejściu od tego, co zawiera materialne określenia, do tego, co ma charakter czysto logiczny, tzn. polega ona na zastąpieniu pojęć rzeczowo określonych pustymi określeniami czegoś w ogóle, natomiast generalizacja polega na przejściu od gatunku do rodzaju i jako taka jest niesprowadzalna do formalizacji, ponieważ relacja tego, co formalne, do tego, co materialne nie jest — jak już zaznaczyliśmy — relacją rodzaju do gatunku. Natomiast w *Ideach III* Husserl — na co zwraca uwagę Tugendhat¹⁰⁹ — inaczej niż w *Ideach I*, przyjmuje, że najwyższe pojęcia danej dziedziny bytu, tj. pojęcia regionalne, nie są pojęciami rodzajowymi, do których dochodzimy dzięki generalizacji, a konieczność istotowa nie dotyczy już treściowej zawartości jakiegoś rodzaju przedmiotów, należących do odpowiedniej dziedziny bytu, lecz „formy możliwego doświadczenia dla wszystkich możliwych przedmiotów tej dziedziny w ogóle”¹¹⁰. Husserl bowiem w *Ideach III* formuluje

¹⁰⁷ „»Form« bedeutet [...] nicht mehr bloss formalanalytische Kategorie, sondern auch materialsynthetische Kategorie. Nach diesem neuen Formbegriff sind also auch Ding, Kausalität, Substantialität *etc.* und nicht nur Gegenstand, Relation, Eigenschaft *etc.* Formen. Formen sind hier die konstitutiven Strukturen, die die formalen und materialen Ontologien in ihren »Regionen« zu bestimmen haben. Dieser Formbegriff deckt sich mit Husserls Begriff des ontologischen Apriori (nicht aber mit dem Apriori überhaupt, d.h. mit dem Eidos).” I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 385.

¹⁰⁸ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 31—33 (45—48).

¹⁰⁹ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 179—180. Zob. A. Póltawski: *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości α-realizm*. Warszawa 1973, s. 379.

¹¹⁰ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 3, s. 33.

pogląd, że „wszelka rzeczowa treść może się zmieniać”¹¹¹, a więc „wszystko, co materialne, jest przypadkowe”¹¹². Jak widać, treściowa zawartość rzeczy może się zmieniać i zostaje zdegradowana do faktu, natomiast forma rzeczy zmieniać się nie może, lecz stanowi ogólną ramę wszelkich zmian¹¹³.

Przy takim rozumieniu treściowej zawartości rzeczy pojęcia regionalne nie mogą już zachować statusu pojęć materialnych. W *Ideach III* Husserl rozróżnia trzy rodzaje pojęć: logiczno-formalne (*logisch-formale Begriffe*), regionalne (*regionale Begriffe*) i pojęcia będące materialnymi uszczegółowieniami pojęć regionalnych (*materiale Besonderungen der regionalen Begriffe*)¹¹⁴. Pojęcia logiczno-formalne (np. **przedmiot**, **relacja**, **własność**) „są dobrem powszechnym wszystkich nauk w ogóle”¹¹⁵. Pojęcia regionalne są najwyższymi pojęciami danej dziedziny przedmiotowej i dają wyraz samej dziedzinie, np. **rzecz**, oraz odmianom dziedziny, np. **własności rzeczy**, **rzeczowe relacje**. Pojęcia regionalne są właściwe wszystkim naukom dotyczącym danej dziedziny i leżą u podstaw ich wszelkich pojęć szczegółowych, przy czym pojęcia regionalne również „mają w pewien sposób formalny charakter”¹¹⁶: jako najwyższe pojęcia danej dziedziny (tzn. jej kategorie) nie są uzyskiwane na drodze generalizacji materialnej (*sachhaltige*) treści, ponieważ treść tę — jak wiemy — należy teraz uznać za przypadkową. W rezultacie pojęcia, które ją wyrażają, nie osiągną nigdy poziomu czystej ogólności i ejdetycznej konieczności, a zatem nigdy nie uzyskają statusu kategorii. Określeniami treściowej zawartości rzeczy (*Sachgehalt*) mogą być jedynie pojęcia empiryczne, np. pojęcie **barwy** czy **dźwięku**, nazywane materialnymi uszczegółowieniami pojęć regionalnych¹¹⁷.

Hans Hoche zwraca uwagę na to, że w świetle szerszego rozumienia formy pojęcie **materialnych ontologii** zyskuje ostatecznie formalny sens: „Jeżeli najpierw wydawało się, jak gdyby przynajmniej aprioryczno-syntetyczne dyscypliny odniesione do dziedzin konkretnych indywidualności były również w ścisłym sensie »materialne«, to zaznacza się teraz, na podstawie najszerszego

¹¹¹ „Aller sachliche Inhalt kann wechseln [...]” Ibidem, s. 35.

¹¹² „Alles Sachhaltige ist zufällig, es ist das durch Erfahrung Gegebene und durch Erfahrung in seinen Veränderungen oder Unveränderungen zu Bestimmende. Wie es sich ändert, das ist Faktum.” Ibidem.

¹¹³ „Das Was des Dinges, sein sachlicher Inhalt, mag sich wie immer, voraussehbar oder nicht voraussehbar, ändern, das Allgemeine aber, das das Wort Ding da besagt (und es besagt sehr viel), kann sich nicht ändern, es ist der Rahmen, in dem alle Veränderung statthat.” Ibidem.

¹¹⁴ Ibidem, s. 97—100.

¹¹⁵ Ibidem, s. 97.

¹¹⁶ „Auch diese Begriffe [regionale Begriffe — P.Ł.] haben in gewisser Art formalen Charakter, sie gehen durch alle Wissenschaften einer Regionen hindurch und liegen allen besonderen Begriffen zugrunde [...]” Ibidem, s. 98.

¹¹⁷ „Sie bringen den Sachgehalt in alle Bestimmungen.” Ibidem.

Husserlowskiego pojęcia formy, ich »zasadniczo-formalny« charakter.”¹¹⁸ Czy zatem przy tak szerokim rozumieniu formy można jeszcze mówić o *a priori* materialnym w absolutnym sensie? Czy nie dzieje się tak, że *a priori* materialne rozplywa się w formalnym? Otóż — zdaniem Husserla — za materialną w absolutnym sensie należy uznać szczegółową typikę przedmiotów, która znajduje wyraz w materialnych uszczegółowieniach pojęć regionalnych, czyli w pojęciach empirycznych¹¹⁹. I konsekwentnie, twierdzenia *a priori* niższego rzędu, odnoszące się do szczegółowej typiki przedmiotów, np. przywołane wcześniej twierdzenia istotnościowe dotyczące barw, zachowują status materialnych praw *a priori* również w ramach szerszego rozumienia formy.

Nasuwa się pytanie: Jaki charakter po rozszerzeniu pojęcia **formy** mają twierdzenia podstawowe obowiązujące w danej dziedzinie bytu (jej aksjomaty)? Nie ulega wątpliwości, że przy wąskim rozumieniu formy, przyjętym w *Badaniach logicznych* i *Ideach I*, zarówno aksjomaty danej dziedziny bytu, jak i twierdzenia istotnościowe niższego rzędu mają charakter materialny. Czy jednak po rozszerzeniu pojęcia **formy** można również bez wątpienia orzec, że prawa istotnościowe ugruntowane w pojęciach regionalnych (syntetyczne twierdzenia podstawowe) zmieniają status z praw materialnych na prawa formalne? Przy szerokim rozumieniu formy regionalne *a priori* oddziela się od wszelkiej treści, którą należy uznać za przypadkową, i stają się czystą formą dla przedmiotów możliwego doświadczenia. Z tego można by wnosić, że również ugruntowane w pojęciach regionalnych prawa istotowe (tzn. aksjomaty obowiązujące w danej dziedzinie bytu) mają charakter praw formalnych, a pojęcie syntetycznego *a priori* dopuszcza zróżnicowanie na formalne i materialne: formalnymi byłyby właśnie syntetyczne twierdzenia podstawowe, tj. aksjomaty danej dziedziny bytu, natomiast materialnymi byłyby twierdzenia niższego rzędu, ugruntowane w *species* odpowiadających pojęciom empirycznym (materialnym uszczegółowieniom pojęć regionalnych).

Takich wniosków Husserl jednak nie wyciąga. Hans Hoche zauważa, że twórca fenomenologii pomimo rozszerzenia pojęcia **formy** nie podzielił zakresu nauk syntetyczno-egzistencjalnych na formalno-aprioryczne oraz materialno-aprioryczne i padł ofiarą wieloznaczności pary pojęć formalny — materialny¹²⁰. Dlaczego jednak takiego podziału nie ma w tekstach autora *Badania logicznych*? Czy brak rozróżnienia między formalnymi i materialnymi dziedzinami syntetycznymi nie jest jakimś mankamentem Husserlowskiej teorii

¹¹⁸ „Schien es zunächst, als seien zum mindesten die auf Regionen konkreter Individualitäten bezogenen apriorisch-synthetischen Disziplinen auch im engeren Sinn »materiale«, so meldet sich nun, auf dem Boden des weitesten Husserlschen Formbegriffes, ihr »prinzipiell-formaler« Charakter.” H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis...*, s. 85.

¹¹⁹ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 34.

¹²⁰ H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis...*, s. 83—84.

metody badania istotnościowego? A może należy przyznać rację Lotharowi Eley'emu, który uważa, że konsekwencją oddzielenia aprioryczności od rzeczowości jest nominalizm i negacja samego *a priori*¹²¹?

Takie rozstrzygnięcia są jednak dyskusyjne. Wbrew Hochemu bowiem można argumentować, że Husserl nieprzypadkowo nie dokonuje podziału dyscyplin eidetycznych na formalno-syntetyczne i materialno-syntetyczne, wbrew Eley'emu zaś — że oddzielenie tego, co aprioryczne, od tego, co rzeczowe, nie prowadzi do destrukcji samego *a priori*. Otóż prawa syntetyczne *a priori* są — ogólnie mówiąc — wypowiedziami na temat *Sachhaltigkeiten*, wypowiedziami rzeczowo określonymi, w odróżnieniu od praw analitycznych. Dlatego rozszerzenie pojęcia **formy** nie może implikować poróżnienia syntetyczności z rzeczowością. W przeciwnym razie zakwestionowalibyśmy samo kryterium odróżnienia praw syntetycznych od analitycznych i wówczas syntetyczne *a priori* straciłoby swój rzeczowy fundament, ulegając — jak chce Eley — negacji. Jak jednak pogodzić formalność pojęć regionalnych z rzeczowością praw syntetycznych ugruntowanych w tych właśnie pojęciach? Zauważmy, że Husserl w *Ideach III* twierdzi, że pojęcia regionalne tylko „w pewien sposób mają formalny charakter”¹²². Bez wątpienia, po rozszerzeniu pojęcia **formy** są one pod względem swej treści formalne: jako najwyższe pojęcia nie mogą wyrażać tego, co rzeczowe, ponieważ to, co rzeczowe, jest przypadkowe i może być wyrażone tylko przez pojęcia empiryczne. Pojęcia regionalne różnią się zatem istotnościowo od pojęć empirycznych. **Intencją rozszerzenia pojęcia formy jest właśnie wskazanie istotnościowej różnicy między pojęciami regionalnymi a pojęciami empirycznymi.** W *Ideach I* różnica ta, określona jako różnica rodzaju do gatunku, mogła być jeszcze pojęta jako różnica stopnia, ponieważ pojęcia najwyższe (regionalne) jako pojęcia rodzajowe były uzyskiwane na drodze generalizacji, a więc zasadniczo nie inaczej niż niższe pojęcia¹²³. W *Ideach III* natomiast pojęcia regionalne nie są już — na co zwracają uwagę Tugendhat¹²⁴ i Kern¹²⁵ — pojęciami rodzajowymi, otrzymywanymi na drodze generalizacji, lecz mają charakter formalny i tym samym różnią się co do istoty od wszelkich materialnie określonych pojęć empirycznych. Pojęcia regionalne nie są jednak — czego, jak się wydaje, nie zauważają ci dwaj komentatorzy Husserla — formalne pod względem swej przedmiotowej ważności. Są one bowiem najbardziej ogólnymi pojęciami danej dziedziny bytu, przy czym, w odróżnieniu od wszystkich niższych, materialnie określonych pojęć odnoszących się do

¹²¹ L. Eley: *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1962, s. 44—56.

¹²² E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 3, s. 98.

¹²³ Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 178.

¹²⁴ Ibidem, s. 178—179.

¹²⁵ I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 142—143.

pewnych przedmiotów tej dziedziny, obowiązują w stosunku do wszystkich przedmiotów tej dziedziny, w odróżnieniu zaś od pojęć logiczno-formalnych, zachowujących ważność w odniesieniu do wszystkich przedmiotów w ogóle, obowiązują w stosunku do wszystkich przedmiotów tej właśnie dziedziny i w konsekwencji mają rzeczowo określony zakres.

W ramach szerszego rozumienia formy pojęcia regionalne mają zatem tylko w **pewien sposób formalny charakter**, ponieważ w przeciwieństwie do pojęć logiczno-formalnych ich obiektywna ważność jest ograniczona do przedmiotów określonej dziedziny bytu, ściśle mówiąc — do tego, co rzeczowe (*Sachhaltigkeit*). I konsekwentnie, wypowiedzi ugruntowane w pojęciach regionalnych (syntetyczne twierdzenia podstawowe) obowiązują w odniesieniu do wszystkich przedmiotów danej dziedziny bytu i pod względem swej przedmiotowej ważności mają status twierdzeń rzeczowo określonych. Podstawowe twierdzenia dotyczące jakiejś dziedziny bytu, aksjomaty tej dziedziny, są zatem — jako prawa syntetyczne *a priori* — wypowiedziami na temat *Sachhaltigkeiten* i w tym znaczeniu również po rozszerzeniu pojęcia **formy** zachowują status praw materialnych. Dlatego pomimo rozszerzenia pojęcia **formy** w fenomenologii pojęcie **a priori syntetycznego** jest równoznaczne z pojęciem **a priori materialnego** (*sachhaltiges Apriori*)¹²⁶. Problem odniesienia praw syntetycznych *a priori* do tego, co materialne, można jednak definitywnie rozstrzygnąć dopiero w ramach ściśle fenomenologicznych rozważań, które wypełnią dwa następne rozdziały tej pracy.

¹²⁶ Por. E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 158.

Rozdział piąty

Husserla rozróżnienie między analitycznym a syntetycznym poznaniem *a priori*

Struktura aktu intencjonalnego

W dotychczasowych rozważaniach to, co aprioryczne, zostało scharakteryzowane od strony przedmiotowej. Prawa *a priori* były rozumiane jako idealne prawa znajdujące fundament w istotnościowych stanach rzeczy. Przyjęcie takiej perspektywy metodologicznej wymagało w trakcie analizy praw *a priori* pominięcia aktów świadomości, w których są one dane. Analizy zorientowane przedmiotowo mogą jednak jedynie **tymczasowo** wyjaśnić idealny charakter praw *a priori* i nie są analizami fenomenologicznymi *sensu stricto*. Z fenomenologicznego punktu widzenia bowiem idealne (kategorialne) przedmioty, na co niezwykle trafnie zwraca uwagę Ernst Tugendhat, nie pozwalają się bezpośrednio **przedmiotowo** odróżnić od przedmiotów realnych, lecz tylko ze względu na akty, w których dochodzą one do prezentacji¹, jako że ontologiczne rozróżnienia przedmiotowe, jak idealny — realny, są ugruntowane w fenomenologicznych rozróżnieniach sposobów dania². Dlatego Husserl twierdzi, że „należy rozróżnić tyle podstawowych postaci przedmiotowości, ile jest podstawowych postaci prezentujących aktów poznawczych oraz grup i powiązanych struktur aktów poznawczych”³. Ideę korelacji między poznaniem i bytem w pełni presuponuje fenomenologiczna zasada wszystkich zasad, sfor-

¹ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967, s. 113.

² Ibidem, s. 240.

³ E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Den Haag 1958, s. 75. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 89.

mułowana przez Husserla w pierwszej księdze *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, zasada, która głosi, że podstawą prawomocności wszelkich praw, wszelkich teorii jest źródłowo prezentująca naoczność, „że wszystko, co się nam w »intuicji« źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”⁴. Aby zatem wyjaśnić obiektywną ważność praw *a priori*, musimy wykazać istnienie aktów naocznych, w których dochodzą one do prezentacji. Z fenomenologicznego punktu widzenia prawa *a priori* są korelatem ściśle określonego typu aktów, aktów tzw. naoczności kategoryalnej, i dzięki odniesieniu do tych aktów uzyskują status praw poznawczych. W dalszych rozważaniach przyjmiemy czysto fenomenologiczną perspektywę rozważań, stawiając sobie za cel wyjaśnienie poznawczego charakteru praw *a priori*.

U podstaw filozoficznego uzasadnienia czystej logiki i teorii poznania leżała koncepcja poznania jako wypełniania pustych intencji znaczeniowych naocznością. W *Badaniach logicznych* Husserl twierdzi, że poznanie stanowi syntezę identyfikacji, tj. zgodność tego, co mniemane, z tym, co dane naocznie, przy czym, jego zdaniem, należy rozróżnić kilka typów naoczności. W pierwszym dziale szóstej rozprawy *Badania logiczne* twórca fenomenologii ogranicza się do analizy aktów naoczności zmysłowej, natomiast w drugim dziale tej rozprawy rozszerza pojęcie **naoczności** na sferę aktów kategoryalnych (niezmysłowych). Scharakteryzujemy najpierw ogólnie strukturę aktu świadomości.

Akty świadomości są aktami intencjonalnymi, tzn. aktami **skierowanymi** ku przedmiotom. Każdy akt intencjonalny stanowi połączenie jakości i materii⁵. Jakość określa, w jaki sposób przedmiotowość (*Gegenständlichkeit*)⁶ jest

⁴ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 1. Text der 1.—3. Aufl. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 3/1. Den Haag 1976, s. 51. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 73.

⁵ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil 1. Aufl. 2. Halle 1913, s. 411—416. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 517—523.

⁶ Termin *Gegenständlichkeit* oznacza nie tylko przedmioty w wąskim sensie (oznaczane słowem *Gegenstand*), ale również stany rzeczy, cechy, formy kategoryalne lub realne. Dlatego Husserl rozróżnia przedmiotowość (*Gegenständlichkeit*) i przedmiot (*Gegenstand*). Zob. ibidem, s. 38 (50). Autor *Badania logiczne* nie zawsze jednak przestrzega tego terminologicznego rozróżnienia. W jego tekstach słowo *Gegenstand*, oznaczające pierwotnie przedmiot w wąskim sensie, ma bowiem niekiedy szersze znaczenie, odpowiadające znaczeniu słowa *Gegenständlichkeit*. W niniejszej pracy, głównie ze względów językowych, termin **przedmiot** jest również często traktowany w nawiązaniu do **przedmiotowości**.

intencjonalnie obecna w świadomości: w przedstawieniach — jako to, co przedstawione, w sądach — jako to, co osądzone, w życzeniach — jako to, co pożądane, itd. Jakość jest wspólna wszystkim aktom należącym do tego samego gatunku. Husserl podaje następujący przykład: sądy „ $2 \times 2 = 4$ ” i „Ibsen uważany jest za głównego twórcę nowoczesnego realizmu w sztuce dramatycznej”, mają identyczną jakość, natomiast różnią się intencjonalną treścią⁷. Treść przeżyć aktowych autor *Badań logicznych* nazywa materią. Materia decyduje o odniesieniu aktu do tego a nie innego przedmiotu. Przeżycia o różnej jakości mogą mieć wspólną materię. Na przykład dwa akty o odmiennym charakterze jakościowym: przedstawienie istniejących na Marsie istot rozumnych i sąd stwierdzający, że na Marsie istnieją istoty rozumne, mają identyczną materię⁸. Aktu nie można jednak wyczerpująco określić, uwzględniając jego jakościowy charakter i przedmiot, do którego się odnosi. Mamy, na przykład, dwa przedstawienia: równobocznego trójkąta i równokątnego trójkąta. Są one przedstawieniami tego samego przedmiotu, a mimo to różnią się co do treści⁹. Dlatego określenie materii jako tego momentu aktu, który nadaje mu odniesienie do przedmiotu, jest niepełne. Materia decyduje również o tym, w jaki sposób akt ujmuje przedmiot, jakie przypisuje mu cechy, stosunki, formy kategorialne¹⁰. Materię Husserl nazywa sensem ujęcia przedmiotowego (*Sinn der gegenständlichen Auffassung*) lub krócej — sensem ujęcia (*Auffassungssinn*)¹¹.

Jakość wraz z materią stanowią intencjonalną istotę aktu (*intentionales Wesen*)¹². Istota intencjonalna może być identyczna w wielu aktach. Z tej przyczyny różne podmioty mogą mieć te same przedstawienia, te same sądy, te same życzenia itd. Na przykład przedstawienia, które mają różne indywidua, są z istoty tymi samymi przedstawieniami, jeżeli dokładnie tak samo ujmują swój przedmiot, tzn. „w tym samym »sencie ujęcia« albo na podstawie tej samej materii”¹³. Nie chodzi tu więc o indywidualną identyczność aktów, „jak gdyby moja świadomość w pewnej mierze była zrośnięta ze świadomością kogoś innego”¹⁴. Nie chodzi również o całkowitą jednakowość aktów, tzn. nieodróżnialność ich wszystkich wewnętrznych składników, „jakby jeden był jedynie duplikatem drugiego”¹⁵. Przeciwnie, dwa akty mogą mieć wspólne

⁷ Ibidem, s. 411 (517).

⁸ Ibidem, s. 412 (518).

⁹ Ibidem, s. 414 (521).

¹⁰ Ibidem, s. 415—416 (521—523). Z tej przyczyny Husserl zaznacza, że wyrażenie **sposób odniesienia przedmiotowego** ma dwuznaczny sens: raz dotyczy jakości aktu, raz jego materii.

¹¹ Ibidem, s. 416 (522).

¹² Ibidem, s. 417—421 (523—528).

¹³ Ibidem, s. 418 (525).

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

wszystkie istotnie (*wesentlich*) przysługujące im właściwości, a mimo to się różnić. Ale jeśli się różnią nieistotnie (*unwesentlich*), to istota intencjonalna nie wyczerpuje aktu świadomości. Oprócz jakości i materii w skład przeżyć intencjonalnych wchodzi również pełnia naoczna (*Fülle*), którą stanowią wrażenia impresywne (*Empfindungen*), tj. pierwotne (percepcyjne) treści zmysłowe, oraz wrażenia reproduktywne (*sinnliche Phantasmen*), czyli wtórne (imaginacyjne) treści zmysłowe¹⁶.

Pełnia naoczna jest pozytywnym składnikiem aktów intuicyjnych. Akty intuicyjne bowiem, obejmujące zarówno spostrzeżenia, jak i imaginacje, mają naoczną pełnię, a w konsekwencji doprowadzają do prezentacji swe przedmioty: ich przedmiot jest nie tylko intencjonalnie **mierzony**, tzn. **mniemany** (pomyślany), ale również **dany naocznie**. Pełnia naoczna stanowi w aktach intuicyjnych czynnik prezentujący w tym sensie, że między percepcyjnymi lub imaginacyjnymi treściami tych aktów i samymi rzeczami zachodzi związek **wewnętrzny**: każdej mniemanej części przedmiotu odpowiada część lub moment przeżycia prezentującego ów przedmiot percepcyjnie lub imaginacyjnie, a w efekcie wszystko, co domniemane, jest również przedstawione¹⁷. Spostrzeżenie stanowi przy tym samoprzedstawienie przedmiotu (*Selbstdarstellung*): przedmiot jawi się w nim „we własnej osobie”. Natomiast w aktach imaginacyjnych przedmiot jest jedynie uobecniony: nie jawi się „osobiście”, ale w obrazie¹⁸.

Przeciwieństwem aktów intuicyjnych są akty sygnitywne. **Sygnitywny** to synonim symbolicznego, jeżeli słowo **symbol** traktować jako ekwiwalent terminu **znak**¹⁹. Akty sygnitywne są puste, brakuje im pełni, wskazują jedynie **pośrednio** na przedmiot, nie przywołując go do żywej obecności (*lebendige Gegenwart*). To, co domniemane, nie jest zatem przedstawione. Pełnia naoczna służy sygnifikacji jedynie jako podpora. Akt sygnitywny bowiem ma intuicyjne oparcie (*Anhalt*), nie ma jednak intuicyjnej treści (*Inhalt*)²⁰. Sygnifikacja wymaga więc fundującego ją intuicyjnego aktu, w którym znak konstytuuje się jako pewien naoczny przedmiot. Przedmiot ten jest znakiem tylko dla świadomości znakotwórczej. Innymi słowy, to właśnie świadomość sygnitywna nadaje intuicyjnie pokazującemu się jej obiektowi charakter znaku czegoś

¹⁶ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Teil 2. Aufl. 2. Halle 1921, s. 75–79. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 2. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 92–96. Zob. L. Blaustein: *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*. „Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie” 1926, T. 4, z. 3, s. 51–52.

¹⁷ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 81 (98).

¹⁸ Ibidem, s. 56 (70).

¹⁹ Ibidem, s. 33 (44).

²⁰ Ibidem, s. 53–54 (67).

innego, domniemując tym samym nowy przedmiot, tj. przedmiot oznaczany przez znak. W przeciwieństwie do obrazu, znak z tym, co oznaczane, nie ma nic wspólnego — akt symboliczny nie odwzorowuje przedmiotu, lecz wskazuje nań za pośrednictwem znaczenia.

W aktach intencjonalnych pełnia naoczna występuje w funkcji przedstawiania przedmiotu, a funkcję tę zyskuje ona dzięki materii aktu, przy czym związek między materią i pełnią naoczną przedstawia się zupełnie inaczej w aktach intuicyjnych niż w aktach sygnitywnych. W stosunku do pełni naocznej materia jest sensem ujęcia. To właśnie dzięki niej kompleks sensualnych wrażeń zostaje przedmiotowo zinterpretowany. Ze względu na funkcję przedstawiania przedmiotu pełnię naoczną Husserl nazywa treścią reprezentującą (*repräsentierender Inhalt*) lub reprezentantem (*Repräsentant*), przy czym ta sama treść reprezentująca może być raz nosicielem intuicji (np. wyraz „słoń” przy spostrzeżeniu tego wyrazu jako kompleksu liter), raz sygnifikacji (np. wyraz „słoń” przy pojęciu *ślonia*)²¹. Z tego względu należy rozróżnić reprezentanty intuicyjne i sygnitywne. Materia wraz z reprezentantem stanowią reprezentację aktu, a jedność ich zespolenia — formę reprezentacji (*Form der Repräsentation*) lub formę ujęcia (*Auffassungsform*)²².

W aktach intuicyjnych związek między materią i reprezentantem ma charakter wewnętrzny i konieczny, tzn. zmiana treści reprezentującej powoduje zmianę samego przeżycia²³. Intuicyjnym reprezentantem przedmiotu może być tylko treść uobecniająca go (imaginacja) bądź prezentująca „we własnej osobie” (spostrzeżenie). Natomiast w aktach sygnitywnych związek między materią i reprezentantem jest zewnętrzny i przypadkowy: ta sama sygnifikacja może mieć oparcie w różnych reprezentantach²⁴. Materia sygnifikatywna wymaga jakiejś fundującej ją treści, ale treść ta może dowolnie się zmieniać, nie naruszając w niczym struktury przedstawienia symbolicznego. To, czy litery słownego znaku są z drzewa, żelaza czy też czernidła drukarskiego, jest dla samej sygnifikacji obojętne.

Akty intuicyjne i sygnitywne Husserl rozpatruje jako idealne typy możliwych aktów. Czystą naoczność (*reine Anschauung*), obejmującą zarówno czystą percepcję (*reine Perzeption*), jak i czystą imaginację (*reine Imagination*), przeciwstawia on czystej sygnifikacji (*reine Signifikation*)²⁵. W poznaniu jednak najczęściej występują akty mieszane (*gemischte Akte*). Reprezentująca treść tych aktów jest w odniesieniu do pewnych części przedstawianego przed-

²¹ Ibidem, s. 86—90 (104—109). Zob. L. Blaustein: *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia...*, s. 54.

²² E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 91 (110).

²³ Ibidem, s. 92—93 (111—112).

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 79—83 (96—101).

miotu reprezentantem intuicyjnym (samopredstawiającym lub uobecniającym imaginacyjnie), ze względu zaś na inne — sygnitywnym. Dlatego oprócz reprezentantów czysto sygnitywnych i czysto intuicyjnych mamy również reprezentanty mieszane, tzn. takie, które reprezentują jednocześnie sygnitywnie i intuicyjnie²⁶. Na przykład każde zewnętrzne spostrzeżenie jest nieadekwatne i choć z założenia ma ono zmierzać do tego, aby być czystą naocznością, nigdy *de facto* nią nie jest. Oprócz percepcyjnych i imaginacyjnych składników akty spostrzeżeniowe zawierają także reprezentacje sygnitywne. Intencje sygnitywne występują tu poza funkcją znaczeniową, nie mają więc odniesienia do odpowiednich wyrażen, a jednak wraz z intencjami znaczeniowymi należą do jednej klasy aktów. Reprezentują one przez styczeń, nadając pokazującym się częściom przedmiotu charakter rzeczowej jedności oraz stanowiąc o fenomenalnej koegzystencji rzeczy²⁷. Husserl podaje jako przykład wzór dywanu częściowo zakrytego meblami: widziane przez nas partie wskazują intencjonalnie na niewidoczne części, przy czym wskazywanie to nie jest ani oczekiwaniem zobaczenia zakrytych części, ani ich wyobrażeniem, lecz reprezentacją przez styczeń, ponieważ — jak mówi Husserl — „w y c z u w a m y, by tak rzec, że linie i barwne kształty postępują dalej w »sensie« tego, co widziane”²⁸.

Naoczność jako wypełnienie znaczenia

W *Badaniach logicznych* wszelkie prawdziwe poznanie jest rozumiane jako synteza identyfikacji. Sama synteza identyfikacji jest ufundowana w pokrywaniu się materii dwóch aktów: aktu sygnitywnego oraz aktu intuicyjnego (naoczego), a w aspekcie przedmiotowym odpowiada jej identyczność, tzn. zgodność tego, co mniemane (jedynie pomyślane), z tym, co dane naocznie, ponieważ w jedności wypełnienia ten sam przedmiot jest dany w taki sam sposób, w jaki był wcześniej mniemany. „Do każdej intencji intuicyjnej należy — w sensie idealnej możliwości — pewna dokładnie dostosowana do niej co do materii intencja sygnitywna. Ta jedność identyfikacji z konieczności ma charakter jedności wypełnienia, w której człon intuicyjny, a nie sygnitywny, ma charakter wypełniającego, a następnie także nadającego pełnię w najwłaściwszym sensie.”²⁹ W istotę intencji intuicyjnej jest zatem

²⁶ Ibidem, s. 90 (109).

²⁷ Ibidem, s. 60--63 (74--78).

²⁸ Ibidem, s. 40 (52).

²⁹ Ibidem, s. 76 (92).

wpisane *idealiter* odniesienie do odpowiedniej intencji sygnitywnej. Dlatego punkt wyjścia epistemologii *Badań logicznych* stanowi analiza językowego wyrażenia spostrzeżeń.

O istocie poznającego nazywania stanowi zatem identyfikujące pokrywanie się aktu nadającego znaczenie (intencji sygnitywnej) z aktem naocznym w jedności wypełnienia, przy czym jedność między wyrażającym znaczeniem i wyrażoną naocznością może być rozpatrywana jako stosunek statyczny lub dynamiczny³⁰. W stosunku statycznym przedmiot jest **od razu** naocznie obecny, a akt naoczności, w którym jest on dany, pokrywa się czasowo i rzeczowo z aktem samego tylko domniemania³¹. W ten sposób intencja znaczeniowa pozostaje w **stanie** pokrywania się z odnośnym aktem intuicyjnym, niczym szata nałożona na niego, nadając jednocześnie danemu w akcie intuicyjnym przedmiotowi charakter przedmiotu rozpoznanego i za pośrednictwem tego rozpoznania — nazwanego. Dlatego w wypadku statycznej jedności między intencją znaczeniową i aktem naoczności Husserl mówi o rozpoznawaniu. Rozpoznawanie nie jest jednak poznaniem, ponieważ poznanie w ścisłym sensie jest **procesem** rozgrywającym się w czasie, procesem, który polega na wypełnianiu uprzednio pustych intencji naocznością. „To, co charakterystyczne dla [...] jedności p o z n a w c z e j, jasno ukazuje nam teraz stosunek dynamiczny. Najpierw dana jest tutaj intencja znaczeniowa, i to sama dla siebie, a dopiero potem dochodzi odpowiednia naoczność.”³² O poznaniu zatem możemy mówić jedynie w wypadku dynamicznego stosunku między znaczeniem a naocznością, w którym **początkowo** puste domniemanie znajduje wypełnienie w akcie unaoczniającym. W stosunku dynamicznym — jak zauważa Roman Rożdżeński — „akt naoczności — ukazując przedmiot — »wlewa« jakby treść intuicyjną w uprzednio »pusto« spełnione, »tylko myślowe« ujęcie tegoż przedmiotu i tak »wypełnia« to myślowe ujęcie obecnością samego przedmiotu”³³.

W pierwszym dziale szóstej rozprawy *Badań logicznych* Husserl opisuje relację zachodzącą między aktami dającymi wyrażenie (wyrażającym myśleniem) a aktami doznającymi wyrażenia (wyrażoną naocznością) na przykładzie nazywania naocznie danych przedmiotów, ograniczając się do analizy związku między intencjami nominalnymi (funkcjonującymi nazwowo) i naocznością zmysłową. Już jednak analiza wypełnienia prostych intencji nominalnych skłania go do reinterpretacji tradycyjnego ujęcia relacji między myśle-

³⁰ Ibidem, s. 23—37 (33—48).

³¹ Ibidem, s. 34 (45). Zob. A. P ó ł t a w s k i: *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*. Warszawa 1973, s. 58.

³² E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 33 (44).

³³ R. Rożdżeński: *O istocie tzw. poznania apriorycznego w ujęciu E. Husserla*. „Studia Philosophiae Christianae” 1986, T. 22, z. 1, s. 96—97.

niem a naocznością. Husserlowską koncepcję naoczności na tle tradycji filozoficznej niezwykle trafnie charakteryzuje Ernst Tugendhat. W całej tradycji filozoficznej — zauważa Tugendhat — naoczność rozumiano jako bezpośrednie ujęcie przedmiotu i jako taka stanowiła ona przeciwieństwo pośredniego, dyskursywnego myślenia, przy czym bezpośredniość naocznego przedstawienia szła w parze z jego prostotą, natomiast pośredniość (dyskursywność) myślenia polegała na jego syntetycznym, złożonym charakterze³⁴. Dlatego akt naoczności charakteryzowano jako proste przedstawienie. Wówczas różnica między naocznymi a nienaocznymi przedstawieniami pokrywała się z różnicą prostych i syntetycznych (złożonych) przedstawień. Z tego wynika — zwraca uwagę Tugendhat — że w świetle tradycyjnego ujęcia przedstawienia naoczne różniły się od nienaocznych nie tylko sposobem odniesienia do przedmiotu (bezpośrednie — pośrednie), ale również treściowo (proste — złożone)³⁵. Z tej przyczyny pewne przedstawienia były możliwe tylko intuicyjnie, inne zaś tylko czysto pojęciowo, tzn. nie-intuicyjnie. Na tle takiego ujęcia relacji między myśleniem a naocznością Husserlowska koncepcja poznania jako wypełniania pustych intencji naocznością ma charakter nowatorski. Oryginalność Husserlowskiej koncepcji naoczności polega na tym — dowodzi Tugendhat — że w jej rozumieniu bezpośredniość naocznego przedstawienia stanowi jedynie przeciwieństwo samego tylko domniemania, co w fenomenologii oznacza, że przeciwieństwo naocznych i nienaocznych przedstawień dotyczy tylko i wyłącznie **różnych sposobów dania** (*Gegebenheitsweisen*) **jednego i tego samego**, w zależności od tego, czy jest ono bezpośrednio dane, dane w ścisłym sensie, czy nie, ponieważ każdej intencji intuicyjnej odpowiada treściowo z nią identyczna (tzn. co do materii) intencja sygnitywna³⁶. Jeżeli zaś — konkluduje Tugendhat — nienaoczne przedstawienia co do treści są identyczne z naocznymi, to różnicę między intencją znaczeniową a aktem naoczności można rozumieć czysto funkcjonalnie: intencja i naoczność odsyłają wzajemnie do siebie, aczkolwiek właściwy fundament tego przeciwieństwa stanowi intencja³⁷. Naoczność jest bowiem rozumiana jako wypełnienie intencji i nie jest **w sobie bezpośrednio** określona, lecz tylko ze względu na odpowiadającą jej intencję. Dlatego — przypomnijmy — Husserl zaznacza, że ta sama treść naoczna raz może służyć jako nośnik sygnifikacji, raz jako nośnik intuicji³⁸. Innymi słowy, funkcja naoczności zależy jedynie od formy zespolenia jej z intencją (materią aktu), a o formie tej decyduje właśnie intencja (jako podstawa owego zespolenia), „która określa, co może być jej możliwym wypeł-

³⁴ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 50.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, s. 51.

³⁸ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 90 (108).

nieniem, a nie odwrotnie”³⁹. Krzysztof Michalski tak to ujmując: „[...] »intencja« i »wypełnienie« są pojęciami wzajemnie do siebie odsyłającymi; »intencja« jest pewną dążnością do »wypełnienia«, rozstrzygnięcie zaś kwestii, czy jakaś obecność jest wypełnieniem, czy nie, zależy od tego, jaką intencję bierzemy pod uwagę. Ostatecznie trafia się bądź pudłuje w zależności od tego, w co się celowało. Ujęcie obecności bezpośredniej, naoczności jako wypełnienia sprawia więc, że naoczność staje się pojęciem relatywnym.”⁴⁰ Taka perspektywa otwiera możliwość uznania za naoczność tego, co w tradycji filozoficznej uchodziło za przeciwieństwo naoczności.

I właśnie taką zupełnie nową koncepcję naoczności — naoczności kate-gorialnej, Husserl wypracował w drugim dziale szóstej rozprawy *Badan logicznych*, wykazując — co podkreśla Tugendhat — że przeciwieństwo prostych i syntetycznych (złożonych) przedstawień nie pokrywa się z przeciwieństwem naocznych i nienaocznych przedstawień, lecz się z nim **krzyżuje**⁴¹.

Naoczność zmysłowa a naoczność katedralna

Przedmiotem drugiego działu szóstej *Badania* nie są już proste intencje nominalne, konstytuujące znaczenia nazw i znajdujące wypełnienie w aktach naoczności zmysłowej, lecz akty o złożonej (syntetycznej) strukturze, konstytuujące znaczenia sądów. W piątym *Badaniu* Husserl w związku z pojęciem **materii aktu** odróżnia akty nominalne od aktów propozycjonalnych⁴². Ze względu na właściwości materii akty nominalne mają charakter aktów jedno-promiennych (*einstrahlig*), tzn. ujmujących swój przedmiot „od razu”, w jednym mniemaniu, i jako takie są przedstawieniami prostymi. Natomiast akty propozycjonalne to akty syntetyczne, wielocłonowe, ufundowane w przedstawieniach prostych (nominalnych). Z jednej strony każdy człon aktu propozycjonalnego ma swą jakość i materię, z drugiej zaś — akt ten jako syntetyczna całość ma jedną jakość oraz jedną ułożoną (*gegliedert*) materię⁴³. Ze względu na właściwości materii jest on wielopromienny (*mehrstrahlig*).

³⁹ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 51. Zob. A. Pół-tawski: *Świat, spostrzeżenie, świadomość...*, s. 71.

⁴⁰ K. Michalski: *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*. Warszawa 1988, s. 32.

⁴¹ „Natürlich ist auch für Husserl der Gegensatz zwischen den schlichten und den syn-thetischen Vorstellungen von grundlegender Bedeutung, aber er *kreuzt sich nun mit demjenigen zwischen den intuitiven und nicht-intuitiven Vorstellungen.*” E. Tugendhat: *Der Wahrheits-begriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 50.

⁴² E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 477—485 (601—611).

⁴³ Ibidem, s. 482 (608).

Nasuwa się pytanie: Czy wypowiedzi o złożonej strukturze syntaktycznej również dają wyraz naoczności? Czy także w tej sferze intencje znaczeniowe znajdują wypełnienie w odnośnych aktach intuicyjnych? Nie ulega wątpliwości, że już najprostsze wypowiedzi spostrzeżeniowe oprócz elementów materialnych, którym dostarczają wypełnienia akty naoczności zmysłowej, zawierają również formalne elementy znaczeniowe, które nie są dane w żadnym spostrzeżeniu zmysłowym⁴⁴. Przywołajmy przykład wypowiedzi spostrzeżeniowej podany przez Husserla: „Widzę, że ten papier jest biały, i dokładnie to wyrażam, orzekam: ten papier jest biały. Taki sposób mówienia, w pewnym sensie słuszny, a przecież łatwo prowadzący do nieporozumień, nie zmyli nas. [...] Papier zostaje rozpoznany jako biały, albo raczej jako [coś] białego, gdy dając wyraz spostrzeżeniu, mówimy *biały papier*. Intencja słowa biały tylko częściowo pokrywa się z momentem barwy pojawiającego się przedmiotu, w znaczeniu pozostaje pewna nadwyżka, forma, która w samym zjawisku nie znajduje niczego, w czym mogłaby się potwierdzić. Biały, to znaczy papier będący białym.”⁴⁵ Z tego wynika, że biel przypisujemy papierowi w innym akcie niż akt zmysłowego spostrzegania, wobec czego wypowiedź: **widzę, że ten papier jest biały**, nie wyraża samego tylko widzenia. Wyraża ona bowiem stan rzeczy: **bycie papieru białym**, a samo „bycie nie jest realnym orzecznikiem”⁴⁶, nie można go zobaczyć w przedmiocie, nie stanowi bowiem jego części, jakości, jednym słowem, nie jest żadną jego cechą. Dlatego sam papier i sama biel mogą zostać doprowadzone do zmysłowej naoczności, ale nie bycie papieru białym. Husserl konkluduje: „[...] *bycie* po prostu nie jest niczym spostrzegalnym.”⁴⁷ To samo odnosi się do innych elementów formalnych występujących w wypowiedziach spostrzeżeniowych, jak: „i”, „albo”, „jeżeli — to”. Również one nie są realnymi formami, które byłyby zmysłowo spostrzegane. W jaki zatem sposób znaczenia wypowiedzi spostrzeżeniowych dochodzą do wypełnienia, skoro nie wszystkie ich komponenty znajdują odpowiednik w naoczności zmysłowej?

Poddając analizie struktury wypowiedzi spostrzeżeniowych, Husserl dokonuje rozróżnienia między formą kategorialną (nadmysłową) a materiałem zmysłowym. Najpierw różnicę tę charakteryzuje jako różnicę znaczeń zawartych w formułach zdaniowych. Z logicznego punktu widzenia wypowiedzi spostrzeżeniowe stanowią schematy typu: *W jest P* (gdzie *W* wskazuje nazwę własną), **pewne *S* jest *P***, **to *S* jest *P***, **wszystkie *S* są *P*** itd.⁴⁸ Jeżeli badamy

⁴⁴ Materii wypowiedzi nie można, rzecz jasna, mieszać z materią aktu, ponieważ oznacza ona wyrażony materiał zmysłowy (*sinnlicher Stoff*).

⁴⁵ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 130—131 (155—156).

⁴⁶ Ibidem, s. 137 (163).

⁴⁷ Ibidem, s. 138 (164).

⁴⁸ Ibidem, s. 135 (161).

strukturę logiczną najprostszych wypowiedzi spostrzeżeniowych, to łatwo zauważyć, że kategorialnym formom odpowiadają stałe logiczne, ponieważ są one formami znaczeń, które nie znajdują wypełnienia w naoczności zmysłowej, natomiast materiałowi zmysłowemu odpowiadają zmienne, ponieważ w ich miejsce można wstawić znaczenia, które wypełniają się w takiej naoczności⁴⁹. Tak scharakteryzowana różnica między formą a materiałem jest jedynie względna i czysto funkcjonalna, ponieważ w miejsce zmiennych w formułach zdaniowych można wstawić również znaczenia kompleksowe, w których oprócz materii da się odnaleźć formę. Ta względna różnica odsyła jednak do różnicy absolutnej. Forma i materiał są wówczas określone ze względu na sposób dania: forma obejmuje to, co nie może być dane w naoczności zmysłowej, materiał — to, co w takiej naoczności dane być może⁵⁰.

Odróżniwszy formę kategorialną od materiału zmysłowego, Husserl formułuje pytanie: „Co powinno i co może zapewnić wypełnienie momentom znaczeniowym, które stanowią formę zdania jako taką i do których na przykład należy spójka — momentom »formy kategorialnej«?”⁵¹ Podejmując problem sformułowany w tym pytaniu, autor *Badan logicznych* wykazuje, że już analiza poznawczego znaczenia prostych wypowiedzi spostrzeżeniowych wymaga, aby pojęcie *naoczności* rozszerzyć poza sferę tego, co zmysłowe. W przeciwnym razie poznawczy charakter miałyby tylko pewne znaczenia tych wypowiedzi, a mianowicie te, które mogą zostać wypełnione naocznością zmysłową, czyli materialne elementy znaczeniowe. Te natomiast znaczenia, którym akty naoczności zmysłowej nie mogą dostarczyć wypełnienia, tzn. formalne elementy znaczeniowe, byłyby pozbawione takiego charakteru, a w konsekwencji również stany rzeczy mniemane w tych wypowiedziach nie mogłyby dojść do naocznej prezentacji. Wypowiedziom spostrzeżeniowym jako pewnym sensownym całościom będziemy mogli zapewnić poznawczy charakter tylko wówczas, gdy rozszerzymy samo pojęcie *spostrzeżenia* i przyjmujemy, że oprócz spostrzeżeń zmysłowych istnieją również spostrzeżenia kategorialne (nadmysłowe), które dostarczają naoczności formalnym elementom znaczeniowym. Czym jednak różnią się spostrzeżenia zmysłowe od spostrzeżeń kategorialnych i dlaczego te ostatnie zasługują w ogóle na miano spostrzeżeń?

Spostrzeżenie zmysłowe jest prostym ujęciem przedmiotu, tzn. ujęciem **od razu, w jednym rzucie**. Dlatego sam przedmiot zmysłowy konstituuje się w prosty sposób, czyli „nie konstituuje się w aktach odnoszących [...], które *ufundowane* są w innych aktach”⁵². Akt spostrzeżenia

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, s. 136 (162).

⁵¹ Ibidem, s. 129 (154).

⁵² Ibidem, s. 146 (174).

zmysłowego jest zatem prosty w tym sensie, że nie jest ufundowany w innym akcie. W tym kontekście Tugendhat zauważa, że Husserl charakteryzuje zmysłową naoczność przez **prostotę ujęcia, danie w jednym rzucie**, a więc za pomocą tych cech, które w tradycji filozoficznej uchodziły za charakterystykę intuicji w ogóle, również intuicji intelektualnej⁵³. Autor *Badań logicznych* nie uznaje jednak żadnej prostej nadzmysłowej naoczności: „Leży to w naturze rzeczy, że ostatecznie wszystkie [akty] kategoriałne opierają się na zmysłowej naoczności, że wręcz naoczność kategoriałna, a więc intelektualny wgląd, myślenie w najwyższym sensie, bez fundującej zmysłowości jest niedorzecznością.”⁵⁴ Akt naoczności kategoriałnej nie jest zatem prostym aktem, lecz aktem ufundowanym w aktach naoczności zmysłowej. Innymi słowy, percepcja kategoriałna realizuje się na podłożu zmysłowości i jako taka wymaga fundujących ją aktów, które są właśnie aktami naoczności zmysłowej.

W jakim znaczeniu akty naoczności kategoriałnej są ufundowane w aktach naoczności zmysłowej? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy najpierw opisać strukturę owych aktów. W sferze kategoriałnej — podobnie jak w sferze poznania zmysłowego — Husserl rozróżnia sygnitywne (nienaoczne) i intuicyjne akty. Sygnitywne intencje kategoriałne mają charakter czysto pojęciowy i pokrywają się co do materii z odnośnymi intuicyjnymi intencjami kategoriałnymi. Zastanówmy się, jak jest możliwe wypełnienie intencji naocznością w sferze tego, co kategoriałne. Husserl twierdzi, że każdy kategoriałny akt naoczności ma swą jakość, swą intencjonalną materię oraz swe reprezentanty⁵⁵. Akt ten ma przy tym odrębną materię w stosunku do materii aktów fundujących, przy czym „ta nowa materia, albo, o ile zawiera ona w sobie materie aktów podstawowych, to, co w niej dochodzi nowego, jest *ufundowana* w materiach aktów podstawowych”⁵⁶. Czy akty naoczności kategoriałnej mają również odrębne reprezentanty, które nie redukują się do reprezentantów aktów fundujących?

Gdyby treść reprezentująca aktów naoczności kategoriałnej redukowałą się do zmysłowych treści reprezentujących aktów fundujących, wówczas musiałby zachodzić wewnętrzny (nieprzypadkowy) związek między materią aktów kategoriałnych i tą treścią, ponieważ treść zmysłowa — jak już wcześniej zaznaczyliśmy — może pełnić funkcję reprezentanta aktów intuicyjnych (naocznych) tylko wtedy, kiedy jest koniecznie związana z materią tych aktów. W wypadku aktów kategoriałnych związek między materią (sensem ujęcia) i zmysłową treścią aktów fundujących wykazuje jednak znaczną swobodę, ponieważ tę samą formę kategoriałną można ująć na podłożu różnych aktów

⁵³ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 113—114.

⁵⁴ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 183 (219).

⁵⁵ Ibidem, s. 166 (198).

⁵⁶ Ibidem, s. 166 (199).

fundujących, np. formę **bycia** spostrzegamy kategorialnie zarówno wtedy, gdy **widzimy**, że papier jest biały, jak i wtedy, gdy **czujemy**, że powierzchnia jest gładka⁵⁷. Husserl tak to ujmuje: „[...] brak rzeczowego odniesienia kategorialnych form aktów do zmysłowych treści aktów będących ich podłożem wynika stąd, że rodzaje tych treści można zmieniać bez ograniczeń, innymi słowy, że *a priori* nie jest możliwy taki rodzaj treści, który nie mógłby występować w fundamencie aktów kategorialnych jakiegoś gatunku. To, co kategorialne, właśnie nie należy do reprezentujących treści zmysłowych, lecz, i to z konieczności, do *przedmiotów*, a przy tym wcale nie do ich zmysłowej (realnej) zawartości.”⁵⁸ Dlatego treść reprezentująca aktów fundujących (tj. aktów poznania zmysłowego) zasługuje jedynie na miano **niewłaściwego** reprezentanta aktów kategorialnych — nie uobecnia wszak ona przedmiotu domniemanego w tych aktach. W rezultacie treść reprezentująca aktów fundujących tak się ma do aktów kategorialnych, jak treść reprezentująca aktów spostrzeżenia znaku (jako pewnego agregatu liter) do aktów sygnitywnych, jako że akty sygnitywne są również pozbawione właściwych reprezentantów, „które odnoszą się do zasobu treści samego przedmiotu”, tzn. przedmiotu w nich domniemanego⁵⁹. Z tego wynika, że funkcję **właściwego** reprezentanta aktów kategorialnych może pełnić tylko treść wewnętrznje zjednoczona z materią tych aktów, tzn. treść, która jest taka sama przy ujmowaniu tych samych form w różnych aktach kategorialnych. I to jest argument Husserla za przyjęciem odrębnych reprezentantów kategorialnych. Co jest wspólne różnym aktom kategorialnym ujmującym tę samą formę? „»Taka sama« w aktach tych — niezwykle trafnie zauważa Janusz Sidorek — jest [...] tylko ich struktura, a wyrażając się bardziej precyzyjnie: sposób, w jaki na akty fundujące »nakłada się« nowe ujęcie, ujęcie o charakterze kategorialnym. To właśnie daje pewien punkt zaczepienia, do którego może nawiązać w swym rozumowaniu Husserl.”⁶⁰ Scharakteryzujmy ów **sposób nakładania się** na akty fundujące ujęć kategorialnych.

Jeśli na przykład rozpatrujemy relację identyczności, to możemy ją albo ująć sygnitywnie (pusto) w akcie samego tylko domniemania, albo uobecnić intuicyjnie. Czym jednak różni się intuicyjne ujęcie kategorialne od ujęcia jedynie sygnitywnego? Co stanowi kryterium intuicyjności aktu kategorialnego? Nie ulega wątpliwości, że dla aktów spostrzeżenia zmysłowego takim kryterium jest samoprezentująca się rzecz, czyli cielesna samoobecność przedmiotu, jego obecność we własnej osobie. W odniesieniu do aktów kategorial-

⁵⁷ Ibidem, s. 170—172 (202—204). Zob. J. Sidorek: *Słowo wstępne*. W: E. Husserl: *Badania logiczne...*, T. 2, cz. 1, s. XLI.

⁵⁸ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 174—175 (208).

⁵⁹ Ibidem, s. 171 (203—204).

⁶⁰ J. Sidorek: *Słowo wstępne...*, s. XLI.

nych jednak mówienie o daniu czy intuicyjnej obecności ich przedmiotów ma — co podkreśla Tugendhat — charakter metaforyczny⁶¹. Autor rozprawy *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* dowodzi, że intuicyjność aktu kategoryjnego nie może być zdefiniowana przez odniesienie do samoobecności jego przedmiotu, lecz odwrotnie: samoobecność przedmiotu — w tym wypadku, rzecz jasna, przedmiotu idealnego — może być określona tylko przez odniesienie do intuicyjności odnośnego kategoryjnego aktu, ponieważ jedynie w sposobie spełniania tego aktu mamy konkretną oznakę obecności jego przedmiotu⁶². Uzasadniając swój pogląd, Tugendhat zaznacza, że w *Badaniach logicznych* kryterium intuicyjności aktów jest pojęcie **więzi psychicznej** (*psychisches Band*) **między aktami fundującymi**, jako że więź ta stanowi warunek aktualnie spełnianej syntezy kategoryjnej, w której konstytuuje się idealna przedmiotowość. Istotnie, Husserl w *Badaniach logicznych* wprowadza pojęcie **więzi psychicznej między aktami fundującymi**, pisząc wprost: „[...] uważamy, że psychiczną więź, która w aktualnym identyfikowaniu albo kolekcjonowaniu itp. jest przeżywana (»aktualnym«, tj. właściwym, intuicyjnym), możemy, po porównaniu wielu przypadków [...] zredukować do tego, co wszędzie wspólne, co da się pomyśleć odrębnie od jakości i sensu ujęcia, i że w tej redukcji otrzymujemy ten właśnie reprezentant, który swoiście należy do momentu formy kategoryjnej.”⁶³

Kluczem do zrozumienia teorii reprezentacji kategoryjnej zawartej w *Badaniach logicznych* jest pojęcie **więzi psychicznej między aktami fundującymi**, przy czym samo to pojęcie dopuszcza różne interpretacje, ponieważ Husserl do końca nie wyjaśnił, co przez nie rozumie. Nie ulega wątpliwości, że nie chodzi tu o więź psychiczną między **treściami** aktów fundujących. Takie bowiem połączenie miałoby charakter zmysłowy, a nie kategoryjny. „Gdyby przeżyty moment identyczności, ów charakter psychiczny, był bezpośrednią więzią zmysłowych treści reprezentujących [...], to także wytworzona przez ten moment jedność byłaby jednością zmysłową, tak samo jak np. konfiguracje przestrzenne lub jakościowe czy inne typy jedności, które w inny jeszcze sposób mają swą podstawę w odnośnych treściach zmysłowych.”⁶⁴ Dlatego należy przyjąć, że więź psychiczna łączy nie treści reprezentujące aktów fundujących, tzn. nieistotne momenty tych aktów, lecz ich materie, tzn. ich momenty istotne⁶⁵. Andrzej Półtawski w tym kontekście pisze: „Reprezen-

⁶¹ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 118.

⁶² „Man kann [...] die Intuitivität des kategorialen Aktes nicht im Rekurs auf die Selbstgegebenheit seiner Gegenständlichkeit definieren, sondern nur umgekehrt die Selbstgegebenheit der Gegenständlichkeit im Rekurs auf die Intuitivität des Aktes, da wir nur für diese im aktuellen Vollzug der jeweiligen Synthesis ein konkretes Kennzeichen haben.” Ibidem, s. 122.

⁶³ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 173 (206).

⁶⁴ Ibidem, s. 174 (207).

⁶⁵ Ibidem, s. 175 (208).

tacja kategorialna polega [...] na pewnej »więzi psychicznej« łączącej sensory — materie — aktów fundujących i sprawiającej, iż materia aktu nadbudowanego ufundowana jest w materiach podbudowujących go aktów niższego rzędu.”⁶⁶

Zdaniem Tugendhata, pojęcie **więzi psychicznej między aktami fundującymi**, które Husserl wprowadza w siódmym rozdziale szóstego *Badania*, jest *implicite* obecne w rozważaniach szóstego rozdziału tego *Badania* na temat kategorialnego ujęcia stosunku między częścią a całością⁶⁷. Twórca fenomenologii ilustruje ten stosunek, „ograniczając się do najprostszych przypadków, na stosunkach *A jest (ma) a* i *a jest w A*”⁶⁸. Aktami fundującymi są tu dwa akty spostrzeżenia zmysłowego: pierwszy akt kieruje się na *A* jako całość, drugi akt — na *a*, tzn. część albo moment, który należy do *A*, przy czym te dwa akty pozostają z sobą w związku. Jeżeli bowiem mamy uchwycić cały przedmiot, to to uchwytowywanie musi domniemywać wszystkie jego składniki. Dlatego „całościowe naoczne domniemanie przedmiotu obejmuje *implicite* intencję [skierowaną] na *a*”⁶⁹, i to w ten sposób, że „spostreganie całościowe »pokrywa się« co do owej implikowanej intencji cząstkowej ze spostrzeganiem szczegółowym”⁷⁰. W konsekwencji „reprezentant odnoszący się do *a* jako identycznie ten sam pełni dwojaką funkcję, i o ile to czyni, dokonuje się pokrycie jako swoista jedność obu funkcji reprezentowania, tzn. pokrywają się ze sobą oba ujęcia”⁷¹. Dotychczas była mowa o reprezentantach zmysłowych w ich funkcji przedstawiania przedmiotu zmysłowego, czyli o reprezentantach dwóch aktów fundujących. Husserl jednak dalej zaznacza, że związek materii (tj. sensów ujęcia, a nie treści reprezentujących) tych dwóch aktów fundujących może występować w funkcji reprezentowania nowego przedmiotu (przedmiotu kategorialnego): „[...] ta jedność sama [jedność ujęcia, tj. dwóch aktów zmysłowego spostrzegania — P.Ł.] przejmuje funkcję reprezentowania; ujmowana jest (*sie gilt*) przy tym nie jako coś dla siebie, jako ten przeżyty związek aktów; nie zostaje sama ukonstytuowana jako przedmiot, lecz pomaga ukonstytuować inny przedmiot; reprezentuje, i to w taki sposób, że teraz *A* pojawia się jako mające w sobie *a*, *resp.* przy odwrotnym ukierunkowaniu, *a* pojawia się jako będące w *A*.”⁷² Ta jedność ujęcia aktów fundujących, występująca w funkcji reprezentowania kategorialnego przedmiotu (tzn. jedność aktów, która nie jest rozpatrywana w sobie i dla siebie),

⁶⁶ A. Półtawski: *Świat, spostrzeżenie, świadomość...*, s. 103.

⁶⁷ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 120—121.

⁶⁸ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 153 (182).

⁶⁹ Ibidem, s. 153 (183).

⁷⁰ Ibidem, s. 154 (183).

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem, s. 154 (183—184). Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 121.

jest w siódmym rozdziale szóstego *Badania* nazwana właśnie więzią psychiczną między tymi aktami. Więź ta musi być przy tym więzią „naprawdę” przeżyta, efektywnie obecną w świadomości, ponieważ tylko więź **aktualnie** przeżywana może stanowić kryterium intuicyjności aktu kategorialnego⁷³.

Nasuwa się pytanie o stosunek zachodzący między więzią psychiczną a aktem kategorialnym. Tugendhat twierdzi, że więź psychiczna jest poszukiwanym reprezentantem kategorialnym, ponieważ jest ona przeżyciem związku między fundującymi aktami, przeżyciem, które stanowi podstawę **aktualnego** spełnienia kategorialnej syntezy, i właśnie takiego przeżycia brakuje sygnitywnym intencjom kategorialnym⁷⁴. Dlatego naoczny akt kategorialny — konkluduje Tugendhat — to taki akt, w którym zostaje **aktualnie** dokonana synteza kategorialna, a jest to możliwe jedynie pod warunkiem psychicznej więzi między aktami fundującymi, natomiast sygnitywny akt kategorialny to taki akt, w którym synteza jest jedynie mniemana, nie zaś aktualnie spełniona, ponieważ spełnienie takiego aktu nie opiera się na przeżyciu związku aktów fundujących. W konsekwencji naoczność kategorialną warunkuje konstelacja aktów naoczności zmysłowej⁷⁵. Według Tugendhata, więź psychiczna między aktami fundującymi, będąc poszukiwanym reprezentantem aktów kategorialnych, stanowi zatem to, co warunkuje aktualne spełnienie syntezy kategorialnej, a więc jest czymś przez akt kategorialny zastawanym, i jako taka pozostaje w takim stosunku do tego aktu, jak treść reprezentująca do aktu naoczności zmysłowej⁷⁶.

Naoczność formalno-kategorialna jako widzenie form kategorialnych

Husserl w *Badaniach logicznych* rozróżnia dwa typy naoczności kategorialnej: formalną i ogólną (abstrakcyjną). Naoczność formalno-kategorialna jest albo zmieszana ze zmysłowością, albo czysto kategorialna (analityczna), natomiast naoczność ogólna stanowi odpowiednik oglądu istotnościowego (*Wesensanschauung*), o którym mowa w późniejszych *Ideach I*. Scharakteryzujemy najpierw strukturę naoczności formalno-kategorialnej.

Husserl rozróżnia czyste akty naoczności formalno-kategorialnej i akty zmieszane ze zmysłowością⁷⁷. Naoczność formalno-kategorialna zmieszana ze

⁷³ Por. J. Sidorek: *Słowo wstępne...*, s. XLI, XLV.

⁷⁴ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 122—123.

⁷⁵ Ibidem. Zob. A. Półtawski: *Świat, spostrzeżenie, świadomość...*, s. 104—105.

⁷⁶ Zob. J. Sidorek: *Słowo wstępne...*, s. LII.

⁷⁷ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 183 (218—219).

zmysłowością jest właściwa widzeniu stanów rzeczy domniemywanych w wypowiedziach spostrzeżeniowych. Na przykład, w wypowiedzi: **ten papier jest biały**, forma kategorialna **bycia** jest niesamodzielnym znaczeniem, które tylko z pozostałymi znaczeniami współtworzy znaczenie całej wypowiedzi. Przy doprowadzaniu tego całościowego znaczenia do odpowiadającej mu naoczności wypełnienie formy kategorialnej dokonuje się **wraz** z wypełnieniem materialnych elementów znaczeniowych, które nie podlegają uzmiennianiu, i dlatego sama naoczność formalno-kategorialna nie jest naocznością czystą, lecz naocznością zmieszaną ze zmysłowością. Z tej przyczyny w aktach zmieszanych — jak zauważa Tugendhat — nie są spostrzegane same formy kategorialne, lecz kategorialnie uformowane materiały zmysłowe⁷⁸. W tym wypadku intencja aktu kategorialnego obejmuje przedmioty aktów fundujących, Husserl mówi — **współkierowuje** się ku tym przedmiotom, ponieważ przedmioty te składają się na stan rzeczy zobaczony w takim akcie⁷⁹.

Celem szóstej rozprawy *Badań logicznych* jest jednak objaśnienie analitycznego poznania, a jej podstawowym zagadnieniem — zagadnienie naoczności struktur logicznych. Natomiast prawa wypowiedzi czysto logicznych są ugruntowane wyłącznie w wypełnieniu kategorialnych momentów znaczeniowych, ponieważ w takich wypowiedziach materialne składniki znaczeń podlegają uzmiennianiu, a w konsekwencji pojęcia i prawa logiczne odsyłają do aktów czysto kategorialnych. Dlatego oprócz aktów kategorialnych zabarwionych zmysłowością Husserl przyjmuje istnienie aktów czysto kategorialnych, aktów czystego intelektu. Nie ulega wątpliwości, że idea czystego intelektu jako władzy oderwanej od zmysłowości jest niedorzecznością, ponieważ to, co kategorialne, jest ufundowane w tym, co zmysłowe⁸⁰. Pojęcie **czystego intelektu** ma jednak również dla Husserla pozytywny sens. Obok bowiem aktów abstrakcji zmysłowej, która daje pojęcia zmysłowe (czysto zmysłowe, jak **barwa**, **dom** itd., albo zmieszane z formą kategorialną, jak **bycie barwnym**, **cnota**), należy przyjąć istnienie abstrakcji czysto kategorialnej, która daje pojęcia kategorialne pozbawione wszelkiej domieszki zmysłowości, jak **jedność**, **większość**, **odniesienie**⁸¹. Z tej przyczyny akty abstrakcji czysto kategorialnej „wykluczają ze swej intencjonalnej zawartości nie tylko wszystko, co indywidualne, ale także wszystko, co zmysłowe”⁸².

Akty czysto kategorialnej naoczności, w których są dane czysto kategorialne przedmioty, Husserl utożsamia z analitycznym poznaniem *a priori*.

⁷⁸ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*..., s. 116—117.

⁷⁹ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*..., Bd. 2 (Teil 2), s. 161 (193). Zob. J. Sidorek: *Słowo wstępne*..., s. XXXV.

⁸⁰ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*..., Bd. 2 (Teil 2), s. 183 (219).

⁸¹ Ibidem, s. 183—184 (219).

⁸² Ibidem, s. 183 (219).

W przeciwieństwie do aktów kategoryalnych zabarwionych zmysłowością, w których są dane zmysłowo-zmieszane przedmioty kategoryalne, przedstawiają one materiał zmysłowy jako dowolny, ale nie pomijają tego materiału. Wszak również w wypadku intuicyjnego dania przedmiotów czysto kategoryalnych naoczność kategoryalna jest ufundowana w naoczności zmysłowej, przy czym przedmiot czysto kategoryalny można doprowadzić do prezentacji na podstawie dania dowolnych przedmiotów zmysłowych, i to bez względu na to, czy są one dane percepcyjnie, czy też imaginacyjnie, ponieważ intencja czysto kategoryalnego aktu nie obejmuje przedmiotów aktów fundujących⁸³. Innymi słowy, w tym wypadku — jak zauważa Tugendhat — synteza kategoryalna jest wtedy aktualnie spełniona, gdy przynajmniej w fantazji przedstawiamy sobie jakikolwiek materiał zmysłowy odpowiadający odnośnym formom kategoryalnym⁸⁴. O ile zatem formy kategoryalne występujące w wypowiedziach empirycznych są dane wraz z materiałem zmysłowym, o tyle czysto kategoryalne formy i ugruntowane w nich prawa (prawa analityczne) są dane przy uziemianiu materiału zmysłowego. Nie oznacza to jednak, że dowolnemu materiałowi możemy nadać dowolną formę kategoryalną. W przeciwnym razie nie moglibyśmy mówić o naoczności kategoryalnej. Każdą formę kategoryalną możemy wprowadzić pomyśleć czysto sygnitywnie przy zupełnej dowolności materiału zmysłowego, ale nie możemy jej w ten sposób rzeczywiście spełnić w naoczności. Husserl ilustruje to na przykładzie intuicyjnego ujęcia stosunku między częścią a całością: „[...] możemy wprowadzić stosunek ten w normalny sposób odwrócić, ale nie tak, byśmy mogli część, przy niezmienionej treści realnej, uchwycić naocznie jako całość, a całość jako część. Nie pozostaje także w zakresie naszej swobody, byśmy mogli ten stosunek ująć jako stosunek całkowitej identyczności albo całkowitego wykluczania się itd.”⁸⁵ Jak widać, kategoryalne formowanie materiału zmysłowego wykazuje wprowadzić znaczną swobodę, ale swoboda ta „ma [...] pewne prawem określone ograniczenia”⁸⁶.

Naoczne (intuicyjne) akty kategoryalne Husserl nazywa aktami właściwymi, natomiast nienaoczne (sygnitywne) akty kategoryalne — aktami niewłaściwymi⁸⁷. Na niższym poziomie logiki, jakim jest czysta teoria form znaczeniowych, zawierająca prawa oddzielające sferę sensu od bezsensu, zna-

⁸³ Ibidem, s. 188—190 (224—228).

⁸⁴ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 126. Tugendhat zwraca uwagę na to, że nie ma przedmiotowości (*Gegenständlichkeiten*), które odpowiadałyby izolowanym formom kategoryalnym, lecz są albo zmysłowo-zmieszane przedmiotowości kategoryalne (typu *ten papier jest biały*), albo czysto kategoryalne, analityczne (typu *S jest p* przy dowolnych *S* i *p*). Zob. ibidem, s. 117—118.

⁸⁵ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 188 (224—225).

⁸⁶ Ibidem, s. 187 (224).

⁸⁷ Ibidem, s. 192—196 (229—234).

czenia zostają spełnione bez odpowiadającej im naoczności, a więc w sposób niewłaściwy. Husserl zaznacza, że dziedzina znaczeń nie pokrywa się z dziedziną naoczności: „Po stronie znaczeń dochodzi bowiem jeszcze owa nieograniczona mnogość znaczeń kompleksowych, które pozbawione są »rzeczywistości« albo »możliwości«; są to twory znaczeniowe, które wprawdzie łączą się w znaczenia jednolite, ale takie, że nie może im odpowiadać żaden możliwy jednolity korelat wypełniający.”⁸⁸ Dopiero na wyższym poziomie logiki, który stanowią prawa analityczne, czyli prawa pozwalające unikać niedorzeczności formalnej, czysto kategoriałne możliwości łączenia i przekształcania znaczeń zostają ograniczone do dziedziny możliwych naoczności. Husserl pisze: „Gdybyśmy [...] chcieli ustrzec się [...] formalnej i realnej niedorzeczności, to najszersza sfera myślenia niewłaściwego, tego, co da się połączyć sygnifikatywnie, bardzo się zawęża. Teraz chodzi o obiektywną możliwość znaczeń kompleksowych, a więc o możliwość ich dopasowania do wypełniającej je jednolicie jako całość naoczności. Czyste prawa obowiązywania znaczeń, idealnej możliwości ich stosownego unaocznienia, przebiegają naturalnie równolegle do czystych praw, które kierują łączeniem i przekształcaniem właściwych form kategoriałnych.”⁸⁹ Tak więc na poziomie czystej analityki wszelkie prawa, będąc ograniczone do dziedziny możliwych unaocnień, „odsyłają do czystych warunków możliwości naoczności kategoriałnej w ogóle”⁹⁰.

Inny sens poznaniu analitycznemu Husserl nadaje w *Formale und transzendental Logik*. W dziele tym bowiem, inaczej niż w *Badaniach logicznych*, rozróżnia on nie dwa, lecz trzy poziomy logiki, mianowicie formalną teorię znaczeń, logikę niesprzeczności i formalną logikę prawdy⁹¹. Stosownie do tych trzech poziomów sądy mogą być spełniane w trzech subiektywnych modusach⁹². Po pierwsze, zupełnie pusto i niewyraźnie, a niewyraźność (*Verworrenheit*) jest subiektywnym korelatem czysto gramatycznych sądów, sformułowanych na poziomie teorii form znaczeniowych, tzn. na tym poziomie, na którym jeszcze nie obowiązują prawa logiczne⁹³. Po drugie, sądy mogą być spełniane w oczywistości wyrażności (*Evidenz der Deutlichkeit*), a za sądy wyraźne są uznawane sądy analityczne. Wyrażność zatem cechuje drugą warstwę logiki,

⁸⁸ Ibidem, s. 192 (230).

⁸⁹ Ibidem, s. 194 (232).

⁹⁰ Ibidem, s. 195 (233).

⁹¹ Zob. czwarty rozdział tej pracy (podrozdział pt. *Analityczne prawa „a priori” jako prawa formalne*).

⁹² E. Husserl: *Formale und transzendental Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Mit ergänzenden Texten hrsg. von P. Janssen. In: *Husserliana — Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. 17. Den Haag 1974, s. 61—67.

⁹³ Ibidem, s. 61—65.

którą jest logika niesprzeczności. Husserl ilustruje przejście od niewyraźności do wyraźności na przykładzie czytania lub słuchania, ponieważ różnica między tym, co wyraźne, a tym, co niewyraźne, występuje już na poziomie języka⁹⁴. Możemy czytać jakiś tekst, nie zastanawiając się nad tym, co czytamy. Taka lektura jest myśleniem zupełnie pustym, niewyraźnym. Sądy w ten sposób spełnione są sędami czysto gramatycznymi, które jednak mogą być logicznie niedorzeczne. Na poziomie organizacji gramatycznej język jest zatem niewyraźny. Już jednak znaki słowne w swej zmysłowej konfiguracji mają wskazania, które wzajemnie do siebie odsyłają, tworząc jedności słownych tworów, które z punktu widzenia noetycznego mają charakter jedności formowanych w ramach pasywnej syntezy, tzn. na zasadzie skojarzeniowych powiązań, a synteza ta stanowi wstępny warunek myślenia, które spełnia wskazywane mu przez nią intencje⁹⁵. Proces uwyrażnienia (*Verdeutlichung*) polega na eksplikacji samego myślenia, które początkowo jest myśleniem niewyraźnym, pustym, eksplikacji doprowadzającej myślenie do stadium logicznej koherencji, do oczywistości wyraźności, przy czym oczywistość wyraźności nie jest oczywistością, w której byłyby dane stany rzeczy, o których traktują sądy, lecz jest oczywistością samego sądu, w której sam sąd jest źródłowo dany jako idealna przedmiotowość⁹⁶. Sądy spełniane bowiem w *modus* oczywistości wyraźności nie muszą pozostawać w relacji adekwacji do rzeczy. W *Formale und transzendente Logik* Husserl akcentuje fakt, że na poziomie logiki niesprzeczności nie można rozstrzygnąć kwestii rzeczowego odniesienia sądów. Na tym poziomie nie pytamy, czy sądy są oczywiste w odniesieniu do swych stanów rzeczy⁹⁷. Pytanie to można postawić dopiero na poziomie formalnej logiki prawdy. Na tym poziomie sądy są spełniane w oczywistości jasności (*Evidenz der Klarheit*), a w oczywistości jasności dochodzą do samoprezentacji stany rzeczy (mówiąc w terminologii *Badań* — kategoriałne przedmiotowości), do których odnoszą się sądy w swej funkcji poznawczej⁹⁸. Suzanne Bachelard trafnie zauważa, że rozjaśnienie (*Klärung*) sądów wyraźnych musi być rozumiane w perspektywie adekwacji⁹⁹. Sama bowiem adekwacja polega na zgodności intencji z odpowiadającą jej naocznością, a przeżycie tej zgodności jest właśnie oczywistością jasności. Proces rozjaśnienia sądów początkowo tylko wyraźnych polega zatem na nadaniu im pełni.

Odmienność ujęcia wewnętrznej stratyfikacji logiki między *Badaniami logicznymi* a *Formale und transzendente Logik* nie narusza jednak ciągłości

⁹⁴ Ibidem. Zob. S. Bachelard: *La logique de Husserl*. Paris 1957, s. 68.

⁹⁵ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 61–62.

⁹⁶ Ibidem, s. 64–65.

⁹⁷ Ibidem, s. 64.

⁹⁸ Ibidem, s. 65–67.

⁹⁹ S. Bachelard: *La logique de Husserl...*, s. 71.

myśli Husserla w tej kwestii. Oddzielenie bowiem logiki niesprzeczności od logiki prawdy, oczywistości wyraźności od oczywistości jasności, oddzielenie, jakie Husserl przeprowadził w *Formale und transzendente Logik*, ma charakter jedynie tymczasowy, ponieważ jest ono — jak zaznaczyliśmy w poprzednim rozdziale tej pracy — wyrazem zróżnicowania **nastawień** w ramach jednej i tej samej dziedziny przedmiotowej, nie zaś zróżnicowania dziedzin przedmiotowych. Dlatego czysto analityczne prawa mogą ulec **prawdziwościowej przemianie**, a wówczas niesprzeczność jest rozumiana jako formalny warunek prawdy¹⁰⁰. Według Husserla, wszelki sąd musi być ostatecznie rozumiany w funkcji poznawczej, tj. w perspektywie adekwacji do rzeczy. Ostatecznie zatem Husserl w *Formale und transzendente Logik*, podobnie jak w *Badaniach logicznych*, staje na stanowisku, że czysto analityczne prawa można potraktować jako formalne warunki prawdy, i jako takie są one w ostatniej instancji ujmowane w oczywistości jasności, czyli oczywistości będącej bezpośrednim uchwyceniem odnośnych przedmiotowości (*Gegenständlichkeit*). Dlatego — jak trafnie zauważa Tran-Duc-Thao — analityka niesprzeczności poprzedza analitykę prawdy tylko w planie technicznym, natomiast faktycznie jest wobec niej późniejsza, a sama wyraźność okazuje się tylko momentem jasności, abstrakcyjnie od niej oddzieloną¹⁰¹.

Naoczność ogólna jako widzenie istotnościowe

Drugą formą poznania *a priori* jest poznanie syntetyczne. Dotyczy ono zależności w ramach treściowej, jakościowej zawartości rzeczy (*Sachgehalt*). Ściśle mówiąc, przedmiotem syntetycznego poznania *a priori* są związki między istotami materialnymi. W *Badaniach logicznych* ten rodzaj poznania *a priori* nie został jednak systematycznie wyjaśniony. Celem *Badań...* bowiem jest objaśnienie czysto analitycznego poznania. Dlatego syntetycznemu poznaniu *a priori* Husserl poświęcił tylko kilka paragrafów szóstej rozprawy *Badań...*: paragraf 52 na temat ogólnej naoczności oraz poprzedzające go paragrafy czwartego rozdziału tej rozprawy, traktujące o możliwych i niemożliwych znaczeniach. Rozważania zawarte w tych paragrafach pozostają w bezpośrednim związku z dwiema wcześniejszymi rozprawami *Badań...*: drugą,

¹⁰⁰ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 144—146. Zob. I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 137.

¹⁰¹ Tran-Duc-Thao: *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris—New York 1992, s. 192.

która stanowi „obronę prawomocności przedmiotów specyficznych (albo idealnych)”¹⁰², i trzecią, w której autor wprowadza pojęcie **praw *a priori***. W tych dwóch rozprawach Husserl jednak nie przeprowadza opisów *sensu stricto* fenomenologicznych, tzn. nie rozjaśnia stosunku między przedmiotami ogólnymi a aktami, w których dochodzą one do prezentacji. W drugiej rozprawie zaznacza już wprawdzie, że przedmioty ogólne odsyłają do aktów, w których są dane¹⁰³, ale akty te nie zostają jeszcze w tej rozprawie poddane analizie. Natomiast w trzeciej rozprawie problematyka praw *a priori* jest — jak wiemy — rozpatrywana w nastawieniu przedmiotowym, w aspekcie idealno-obiektywnym.

Ernst Tugendhat zwraca uwagę na to, że naoczność ogólna jest rozstrzygającą instancją w uzasadnieniu istnienia przedmiotów ogólnych (gatunkowych)¹⁰⁴. W fenomenologii bowiem przedmioty mogą być zdefiniowane jedynie za pośrednictwem aktów, w których są dane, a przedmioty ogólne są dane właśnie w aktach ogólnej naoczności. Dlatego w *Badaniach...* Husserl wprowadza pojęcie **naoczności ogólnej** w ramach analizy dania przedmiotów ogólnych określonych mianem *species*. Analiza ta angażuje platoński motyw jedna w wielu. W aspekcie przedmiotowym bowiem *species* jest jednością idealną, pod którą podpada wielość przedmiotów jednostkowych. Na przykład *species* czerwień odpowiada wielości czerwonych przedmiotów jednostkowych i przedmioty te nazywają się czerwonymi właśnie dzięki odniesieniu do idealnej jedności tejże *species*. Natomiast z fenomenologicznego punktu widzenia *species* jest dana jako jedność w wielości, i to dana w akcie naoczności ogólnej¹⁰⁵. „Ten akt jest warunkiem, by wobec mnogości poszczególnych momentów jednego i tego samego gatunku mógł nam stanąć przed oczyma sam ten gatunek, i to jako jeden i ten sam. W wielokrotnym bowiem spełnianiu takiego aktu na podstawie licznych indywidualnych naoczności uświadamiamy sobie identyczność tego, co ogólne, i to oczywiście w nadrzędnym akcie identyfikacji obejmującym syntezą wszystkie poszczególne akty abstrakcji.”¹⁰⁶

Naoczność ogólna — tak samo jak naoczność formalno-kategorialna — realizuje się na fundamencie tego, co zmysłowe. Akty naoczności ogólnej różnią się jednak od aktów naoczności formalno-kategorialnej, zarówno czystej, jak i zmieszanej ze zmysłowością, ponieważ naoczność ogólna jest widzeniem gatunku, widzeniem, które dokonuje się na podłożu zmysłowego dania

¹⁰² E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 107 (132).

¹⁰³ Ibidem, s. 122—123, 141 (151—152, 176—177).

¹⁰⁴ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 137. Zob. również R. Rożdżeński: *Husserl a problem tzw. ogólnej naoczności*. „Logos i Ethos” 1998, nr 1(6), s. 13—27.

¹⁰⁵ Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 141—143.

¹⁰⁶ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 162 (193—194).

jakichkolwiek jednostkowych przypadków, które podpadają pod ten gatunek. Objaśnijmy bliżej tę różnicę. W omówionych już mieszanych aktach formalno-kategorialnych „syntetyczna intencja współkierowała się ku przedmiotom spostrzeżeń fundujących, o ile idealnie obejmowała je razem (»zbiór«) albo wprowadzała między nie jedność odniesienia”¹⁰⁷. Natomiast akty naoczności ogólnej, w której są dane przedmioty gatunkowe, należą do tej grupy aktów kategorialnych, które nie obejmują przedmiotów aktów fundujących. „W ujęciu przedmiotowym oznacza to — pisze Janusz Sidorek — że o ile stany rzeczy nie mogą zachodzić poza przedmiotami, nad którymi się budują, to istnienie gatunku jest niezależne od istnienia indywidualów, które pod ów gatunek podpadają.”¹⁰⁸ W apekcie zaś teoriopoznawczym akty naoczności ogólnej, w przeciwieństwie do aktów kategorialnych zmieszanych ze zmysłowością, są aktami ideującej abstrakcji, ponieważ pomijają same przedmioty aktów fundujących (tj. przedmioty jednostkowe podpadające pod daną *species*). Przykładowo, mogę uchwycić czerwień jako gatunek w akcie naoczności ogólnej jedynie na podłożu jednostkowej naoczności czegoś czerwonego, ale w zakres intencji tego aktu nie wchodzi indywidualna czerwień. „Spoglądamy na moment czerwieni, spełniamy jednak swoisty akt, którego intencja skierowana jest na »ideę«, na to, co »ogólne«. Abstrakcja w sensie tego aktu jest czymś całkowicie odmiennym od samego tylko zwracania uwagi na moment czerwieni czy uwypuklania go; aby zaznaczyć tę różnicę, wielokrotnie mówiliśmy o abstrakcji ideującej albo generalizującej.”¹⁰⁹

Czym jednak różnią się akty naoczności ogólnej od czysto kategorialnych aktów naocznych w węższym sensie, tj. aktów czystej naoczności formalno-kategorialnej (aktów czysto analitycznego poznania)? Wszak czyste akty formalno-kategorialne, w przeciwieństwie do aktów kategorialnych zabarwionych zmysłowością, również nie obejmują przedmiotów aktów fundujących, ponieważ przedstawiają one materiał zmysłowy jako dowolny. Ernst Tugendhat zauważa, że akty czysto kategorialnej, formalnej naoczności stanowią w istocie połączenie naoczności formalno-kategorialnej z naocznością ogólną (abstrakcyjną)¹¹⁰. Akty te bowiem doprowadzają do prezentacji istoty formalne, tzn. istoty pozbawione swego co, swej treściowej zawartości, przy czym są one jednocześnie jako akty czysto kategorialne aktami abstrakcyjnymi, ponieważ pomijają ze swej intencjonalnej zawartości przedmioty aktów fundujących — i jako takie są aktami formalnego poznania *a priori*. Zarówno więc akty czystej naoczności formalno-kategorialnej, jak i akty naoczności ogólnej są

¹⁰⁷ Ibidem, s. 161—162 (193).

¹⁰⁸ J. Sidorek: *Słowo wstępne...*, s. XXXVIII.

¹⁰⁹ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 223 (274).

¹¹⁰ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 117.

ufundowane w aktach naoczności zmysłowej, ale w zakres intencji obydwu typów tych aktów nie wchodzi przedmioty fundujących spostrzeżeń zmysłowych i dlatego są one, w przeciwieństwie do aktów kategoryalnych **zmieszanych** ze zmysłowością, aktami poznania *a priori*: poznania analitycznego, jeżeli chodzi o czystą naoczność formalno-kategoryalną, i poznania syntetycznego w wypadku naoczności ogólnej. W aktach naoczności ogólnej (syntetycznym poznaniu *a priori*), w przeciwieństwie do aktów czysto kategoryalnej, formalnej naoczności, dochodzą jednak do prezentacji istoty materialne; w efekcie akty naoczności ogólnej są aktami materialnego poznania *a priori*. Istoty materialne zaś są w *Ideach I* określone jako **właściwe istoty**¹¹¹. Z tego wynika, że materialne poznanie *a priori* jest poznaniem istotnościowym we właściwym sensie. Dlatego w *Ideach I* Husserl naoczność ogólną określa jako widzenie istotnościowe (*Wesensanschauung*)¹¹². W wypadku materialnego poznania *a priori* napotykamy jednak trudność, którą można sformułować w postaci pytania: Jak są możliwe akty poznania *a priori*, w których są dane istoty materialne, tzn. istoty odnajdywane w treściowej zawartości przedmiotów indywidualnych jako ich *co*, skoro przedmioty te nie wchodzi w zakres intencji tych aktów? Odpowiedź na to pytanie ma fundamentalne znaczenie dla sformułowania wolnej od sprzeczności koncepcji poznania istotnościowego. Zastanówmy się, czy Husserl rozstrzygnął problem zawarty w tym pytaniu¹¹³.

Powiedzieliśmy, że akty naoczności ogólnej są aktami ufundowanymi, a nie prostymi, i to takimi aktami, które nie obejmują przedmiotów aktów fundujących. Takie rozumienie ma konsekwencję teoriopoznawczą, która znajduje wyraz w przekonaniu, że akty abstrakcji ideującej pozostają „zupełnie niewrażliwe na to, czy te akty fundujące są aktami uznającymi czy nieuznającymi, percepcyjnymi czy imaginacyjnymi. *Czerwień, trójkąt* w samej tylko fantazji są specyficznie te same, co *czerwień, trójkąt* w spostrzeżeniu.”¹¹⁴ Istotę można zatem uchwycić na podłożu jakichkolwiek aktów naoczności zmysłowej, nie tylko spostrzeżeń, ale również imaginacji. Akty naoczności zmysłowej

¹¹¹ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 26 (38).

¹¹² Ibidem, s. 13–16 (18–23).

¹¹³ Sam Husserl zdawał sobie sprawę z aporetyczności, jaką implikuje idea materialnego poznania *a priori*. W *Badaniach...* bowiem twierdzi on, że naoczność ogólna, w której jest ugruntowane materialne poznanie *a priori*, jest „wyrażeniem, które dla niejednego zapewne zabrzmiało nie lepiej niż drewniane żelazo”. E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 162 (193). Na marginesie zauważmy, że problem ten nie dotyczy aktów analitycznego, formalnego (czysto kategoryalnego) poznania *a priori*, które również są aktami ufundowanymi nie obejmującymi przedmiotów aktów fundujących. Akty poznania analitycznego bowiem są z **konieczności** abstrakcyjne, ponieważ są w nich dane jedynie istoty formalne, pozbawione zawartości rzeczowej.

¹¹⁴ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 163 (194). Zob. Ibidem: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 16 (23).

bowiem obejmują zarówno spostrzeżenia, jak i imaginacje, przy czym spostrzeżenie jest aktem tetycznym, tzn. aktem uznającym, który pretenduje do uznania w bycie (*Setzung*) swego przedmiotu, natomiast imaginacja to akt samego tylko przedstawienia, czyli akt nieuznający, który jest nakierowany na przedmioty jednostkowe, ale pomija moment uznania ich w bycie¹¹⁵. Zacytowana wypowiedź Husserla pokazuje jednocześnie, na czym polega w ujęciu fenomenologii niezależność od doświadczenia implikowana w samym pojęciu **poznania a priori**. Otóż poznanie *a priori* jako poznanie istotnościowe jest niezależne od doświadczenia w tym sensie, że istotę możemy uchwycić równie dobrze na przykładzie danych spostrzeżenia jako aktu tetycznego, jak danych czystej fantazji jako aktu nieuznającego. Ujęcie istoty nie implikuje tym samym uznania istnienia jakiegokolwiek jednostkowego bytu. Dlatego w fenomenologii niezależność od doświadczenia implikowana w pojęciu *a priori* oznacza niezależność od uznania istnienia indywidualnych przedmiotów podpadających pod odpowiednią istotę¹¹⁶.

W takim rozumieniu poznania *a priori* fantazja jako akt nieuznający stanowi podstawę oglądu istoty i uzyskuje prymat nad spostrzeżeniem. W księdze pierwszej *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Husserl tak to ujmie: „[...] »fikcja« stanowi żywioł fenomenologii, tak jak i wszelkiej ejdetycznej nauki, [...] fikcja jest źródłem, z którego czerpie swe soki poznanie »prawd wiecznych«.”¹¹⁷ Ta wypowiedź Husserla brzmi jednak paradoksalnie. Wszak w świetle fenomenologicznej zasady zasad archetypiczną formę wszelkiej naoczności stanowi źródłowo prezentujące spostrzeżenie, i to spostrzeżenie zewnętrzne: „Na ogół źródłowo prezentujące spostrzeżenie jest uprzywilejowane w stosunku do wszystkich rodzajów uobecnień; w szczególności naturalnie spostrzeżenie zewnętrzne.”¹¹⁸ Jednak autor *Badań logicznych* przyznaje, że „istnieją powody, dla których w fenomenologii — jak we wszystkich naukach ejdetycznych — uobecnienia, a dokładniej mówiąc, swobodne fantazje zyskują pozycję uprzywilejowaną w stosunku do spostrzeżeń”¹¹⁹. W fantazji bowiem możemy swobodnie przekształcać pojedyncze przedmioty jednostkowe, a „swoboda ta dopiero otwiera [...] dostęp do rozległej sfery z istoty płynących możliwości z ich nieskończonymi horyzontami poznań dotyczących istoty”¹²⁰.

¹¹⁵ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 54—59 (67—74); Idem: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 16—17, 145—148 (23—24, 205—209).

¹¹⁶ Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 57.

¹¹⁷ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 148 (209).

¹¹⁸ Ibidem, s. 146 (206).

¹¹⁹ Ibidem, s. 147 (207).

¹²⁰ Ibidem, s. 147 (207—208).

Takie rozumienie fantazji pozwala zrozumieć, dlaczego w fenomenologii metodą uzyskiwania wglądów ejdetycznych jest wariacja imaginacyjna. Polega ona bowiem na swobodnym przekształcaniu w fantazji przedmiotów jednostkowych w celu określenia ich cech konstytutywnych. W ramach wariacji wychodzimy od indywidualnego przedmiotu ujętego jako przykład, deformujemy go w wyobraźni, uzmienniając jego własności. Okazuje się jednak, że nasza wolność nie jest nieograniczona — istnieje coś, co się nie zmienia, coś, bez czego warianty nie byłyby wariantami wyjściowego przykładu, a tym niezmiennikiem jest właśnie istota¹²¹. Przykładowo, mogę sobie wyobrazić wszystkie możliwe barwy we wszystkich możliwych formach przestrzennych, ale w tej wariacji nie mogę usunąć rozciągłości, ponieważ wraz ze zniknięciem rozciągłości znika również barwa. W ten sposób dochodzimy do ujawnienia prawa istotowego, że barwa może zaistnieć tylko na pewnej rozciągłości¹²².

W *Badaniach logicznych* wariacja dokonuje się na podstawie zmysłowej naoczności, w której jest dany jednostkowy przypadek mniemanej *species*. Husserl bowiem w dziele tym milcząco zakłada, że jeden przykład wystarczy do ujęcia istoty. W *Badaniach...* — zauważa Tugendhat — nie ma mowy o porównywaniu różnych przypadków jednostkowych¹²³. Ogląd istotnościowy jest rozumiany jako wypatrywanie *species* na podstawie naoczności jakiegoś jednostkowego przypadku traktowanego jako przykład. W tym kontekście Janusz Sidorek zwraca uwagę na to, że w sferze epistemologii *Badań...* akty naoczności ogólnej są wprowadzane aktami ufundowanymi, ale — w przeciwieństwie do pozostałych aktów kategorialnych — nie mogą być uznane za akty syntetyczne¹²⁴. W aktach syntetycznych bowiem materie aktów fundujących zostają powiązane przez syntezę kategorialną i wchodzi do intencji aktu ufundowanego, pozostając do niego w stosunku części do całości. Natomiast akt naoczności ogólnej jest aktem **materialnego** poznania *a priori* i polega na zmianie sposobu ujęcia **zmysłowo** danych, jednostkowych przypadków, a nie na powiązaniu (syntezie) materii aktów fundujących, i jako taki nie zawiera on tych materii. Nie znaczy to jednak, że w aktach naoczności zmysłowej, czyli w aktach prostych, treść zmysłowa reprezentuje indywidualne momenty przedmiotu, natomiast w aktach naoczności ogólnej (aktach ufundowanych) treść zmysłowa zostaje ujęta przez materię tych aktów jako reprezentant domniemanej *species*. Takie wyjaśnienie nie jest poprawne, ponieważ sugeruje, że ta

¹²¹ Zob. S. Bachelard: *La logique de Husserl...*, s. 253. Zob. również: W. Stróżewski: *O metodzie fenomenologii. W: Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*. Red. J. Perzanowski. Warszawa 1989, s. 87.

¹²² E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 231—235 (283—287).

¹²³ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 143—145.

¹²⁴ J. Sidorek: *Słowo wstępne...*, s. LVII—LXI.

sama treść zmysłowa może być raz ujęta jako reprezentant aktu zmysłowego, raz zaś jako reprezentant aktu naoczności ogólnej, a gdyby faktycznie tak było, nie dałoby się odróżnić tych aktów¹²⁵. Poza tym wszystkie akty kategoriałne są aktami ufundowanymi w ten sposób, że ich materia jest ufundowana w materiach aktów fundujących¹²⁶, i to ufundowana w tym sensie — zauważa Sidorek — że bądź zawiera te inne materie, jak w wypadku aktów syntetycznych, bądź jest z nimi koniecznicie powiązana, ponieważ „stosunek fundowania nie ogranicza się do stosunku części do całości”¹²⁷. Aby zatem akty naoczności ogólnej spełniały definicję aktów kategoriałnych, należy wykazać, że materia tych aktów jest w sposób konieczny powiązana z materią aktów fundujących, nie zawierając jej jednak w sobie. Takie powiązanie okazuje się możliwe tylko wówczas, gdy akt ufundowany nadbudowuje się nie nad samą materią ani samą treścią zmysłową, lecz nad treścią zmysłową zinterpretowaną przez materię aktu fundującego i dopiero taka już zinterpretowana, ukonstytuowana w akcie fundującym treść może zostać ujęta przez materię aktu ogólnego jako reprezentant widzianej *species*. Akt ten zatem buduje się nie nad reprezentantem, lecz reprezentacją aktu naoczności zmysłowej, a w konsekwencji — jak to ujmuję Sidorek — reprezentacja ta staje się jego reprezentantem¹²⁸. „Akt abstrakcji ideującej jest więc aktem ufundowanym na akcie zmysłowym. Funkcja aktu zmysłowego polega tu na dostarczeniu aktowi ufundowanemu tego, co ten może uczynić swym reprezentantem. Widzimy teraz jasno, dlaczego materia aktu fundującego nie może tutaj stać się »częścią« materii aktu ufundowanego: akt ten nadbudowuje się nad »zinterpretowanym« już przez materię aktu fundującego »zjawiskiem« i traktuje je tak, jak akt zmysłowy traktuje swe treści zmysłowe: będąc obiektem ujmowania, nie mogą one stać się częścią ujmującej materii.”¹²⁹

Ernst Tugendhat zauważa, że takie wyjaśnienie widzenia istotnościowego jest przekonujące jedynie w odniesieniu do tych *species*, które są najniższymi ogólnościami, nazwanymi w *Ideach I* najbardziej szczegółowymi odmianami ejdetycznymi, jak np. określony odcień czerwieni lub „ton c”, ponieważ treścią zawartość takich *species* da się wypatrzeć z dowolnego jednostkowego przypadku pod nie podpadającego, wypatrzeć, rzecz jasna, dzięki zmianie ujęcia reprezentacji odnośnego aktu zmysłowego, tzn. zinterpretowaniu jej jako reprezentanta tych *species*¹³⁰. Owe *species* są wprawdzie mniemane nie jako

¹²⁵ Zob. ibidem, s. LVI—LVII.

¹²⁶ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 175 (208).

¹²⁷ J. Sidorek: *Słowo wstępne...*, s. LVIII.

¹²⁸ Ibidem, s. LX.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 143—145. Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 30—31 (44—45).

species tego właśnie jednostkowego przypadku, lecz wszystkich możliwych jednostkowych przypadków o tej samej treści (tzn. tych, w których są one zrealizowane), ale ich treściowa zawartość pozwala się wyodrębnić w pewnym przedmiocie jednostkowym jako jego niesamodzielny, dany zmysłowo moment, a w rezultacie *species* tym faktycznie odpowiada zmysłowo-naoczna treść. Zdaniem Tugendhata, teoria widzenia istotnościowego sformułowana w *Badaniach...* jest zorientowana właśnie na takie najbardziej szczegółowe odmiany ejdetyczne¹³¹. Te najniższe odmiany ejdetyczne są treściami niesamodzielnymi, tzn. takimi ogólnościami, które są ufundowane w innych. Określony odcień czerwieni jest najniższą ogólnością (najniższą odmianą ejdetyczną), ufundowaną w ogólności **czerwień**. Z kolei **czerwień** jest także treścią niesamodzielną — ufundowaną w ogólności **barwa**, a barwy nie można pomyśleć bez rozciągłości, którą ona zajmuje, i jako taka również ona nie jest niczym dla siebie, lecz wskazuje na rozciągłość, której jest barwą¹³². **Czerwień** i **barwa** jednak są wyższymi ogólnościami, których treści nie da się faktycznie zmysłowo zobaczyć. Wszak w określonym odcieniu czerwieni nie sposób przez zmysłowo akcentujące wyodrębnienie spostrzec treści **czerwień** czy momentu barwności i dlatego w odniesieniu do wyższych ogólności — konkluduje Tugendhat — zaprezentowana w *Badaniach logicznych* koncepcja widzenia istotnościowego przestaje już być przekonująca¹³³. Co więcej, takie wyjaśnienie oglądu istoty, nawet jeżeli jest przekonujące w ramach najniższych ejdetycznych uszczegółowień, pozwala zinterpretować ten ogląd jako proste widzenie, co już jednak nie jest do przyjęcia w odniesieniu do *Badań logicznych*¹³⁴. Dlatego w późniejszych pismach Husserla, a w szczególności w zredagowanym przez Ludwiga Landgrebego tekście *Erfahrung und Urteil*, poznanie istotnościowe nabiera nowego znaczenia.

W *Erfahrung und Urteil* Husserl nie tyle koryguje swą wcześniejszą koncepcję widzenia istotnościowego, ile odsłania jej pierwotny sens, który był już, przynajmniej *implicite*, w niej pomyślany. Otóż w dziele tym ogląd istoty zostaje potraktowany nie jako *wypatrywanie species* na podłożu naoczności dowolnego jednostkowego przypadku, który pod nią podpada, ale jako swoista **operacja**. Widzenie istotnościowe zawdzięcza swój operacyjny charakter wolnej wariacji, na której się opiera. Wariacja imaginacyjna charakteryzuje się wolnością, w przeciwieństwie do zewnętrznego doświadczenia tego, co indywidualne, doświadczenia, które polega na ściśle określonym powiązaniu

¹³¹ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 143—144.

¹³² Zob. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985, s. 434.

¹³³ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 144—145. Zob. A. Półtawski: *Świat, spostrzeżenie, świadomość...*, s. 110.

¹³⁴ Zob. A. Półtawski: *Świat, spostrzeżenie, świadomość...*, s. 110.

(*Bindung*)¹³⁵. Każdy indywidualny przedmiot receptywnie doświadczany musi być dany w jednogodnym związku przejawów mającym podstawę w jedności doświadczenia, jedności wykluczającej wszelką sprzeczność¹³⁶. Inaczej rzecz się przedstawia w wypadku fantazji, będącej podstawą oglądu istotnościowego, fantazji, która polega na wolnym wytwarzaniu wielości wariacji, przechodzeniu od jednego wariantu do drugiego, nie ograniczonym warunkami jednogodności doświadczenia tego, co indywidualne. Przykładowo, jeżeli mam przed oczami dom, który teraz jest żółty, to mogę pomyśleć, że równie dobrze mógłby być niebieski, że zamiast tej postaci mógłby mieć postać inną. To samo raz jest — jak widać — myślane jako *a*, raz jako *nie-a*¹³⁷. Identyczny substrat — to coś szczegółowego, co leży u podstaw oglądu istoty, nie jest zatem indywiduum jako takim, lecz jednością w sprzeczności czy — żeby posłużyć się określeniem samego Husserla — pewną szczególną hybrydyczną jednością (*Zwitterereinheit*). „To, co [...] jako jedność w sprzeczności zostaje zobaczone, nie jest żadnym indywiduum, lecz konkretną hybrydyczną jednością indywiduów, które wzajemnie się unieważniają i koegzystencjalnie wykluczają [...]”¹³⁸

Treściowej zawartości *species* nie można już więc ująć na podłożu prostej naoczności pewnego jednostkowego przypadku, aczkolwiek jest ona bezpośrednio odniesiona do tego, co zmysłowe. *Species* jako czysta ogólność konstituuje się teraz w **syntezie pokrywania się** (*Deckungssynthesis*) mnogości przedmiotów jednostkowych jako wspólny im moment¹³⁹. Ten wspólny moment różnych indywiduów jest zatem tym, w czym mają się one **pokrywać**, i możemy go wypatrzeć dopiero dzięki „przebiegnięciu wielości wariacji”¹⁴⁰. Ernst Tugendhat zwraca uwagę na fakt, że w *Erfahrung und Urteil* Husserl przyjmuje, iż w wolnej wariacji *species* konstituuje się nie tylko co do swej ogólności, ale również co do swego intuicyjnego dania: „*Species* konstituuje się dopiero w tej wariacji nie tylko pod względem swego charakteru ogólności, ale również pod względem swej zawartości treściowej, i sygnitywne przedstawienie ogólności dochodzi w tej wariacji do »wypełnienia«.”¹⁴¹ *Species* —

¹³⁵ E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 415.

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Ibidem, s. 416.

¹³⁸ „Was [...] als Einheit im Widerstreit erschaut wird, ist kein Individuum, sondern eine konkrete Zwitterereinheit sich wechselseitig aufhebender, sich koexistenzial ausschließender Individuen [...]” Ibidem, s. 417.

¹³⁹ Ibidem, s. 414.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 418—419. Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 146. Zob. również: A. Półtawski: *Świat, spostrzeżenie, świadomość...*, s. 110—111.

¹⁴¹ „Die Spezies konstituiert sich erst in dieser Variation, nicht nur hinsichtlich ihres Allgemeinheitscharakters, sondern auch hinsichtlich des Wasgehaltes selbst, und die signitive Allgemeinheitsvorstellung kommt in dieser Variation zur »Erfüllung«.” E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 147.

w ramach takiego rozumienia — jest prawidłem syntezy pewnej wielości i dlatego konstytuuje się w „jednolitości pewnego syntetycznego spełnienia”¹⁴², w którym jednocześnie osiąga swe wypełnienie. *Species* dochodzi tym samym do źródłowej prezentacji, do **wypełnienia**, gdy reguła syntezy, którą ona zawiera, zostaje aktualnie **spełniona**. W ten sposób — dowodzi Tugendhat — Husserl unika nie tylko postulowania tego, co musi dać się idealnie wypatrzeć, ale również założenia ogólnych, zmysłowo postrzegalnych treści, jako że „wariacja nie znajduje w zmysłowych danych żadnego zmysłowego momentu, który dochodziłby do »pokrycia się«”¹⁴³.

Nie ulega wątpliwości, że synteza pokrywania stanowi również istotny element naukowego poznania. Wszak w naukach szuka się ogólności, które są prawidłami syntezy pewnych wielości, ale poszukiwane w naukach ogólności nie są ogólnościami **czystymi**, lecz **empirycznymi**, uzyskiwanymi przez porównywanie przypadkowych, wskazanych w doświadczeniu przykładów, a w konsekwencji synteza pokrywania dokonuje się tu pasywnie i jako taka ma u swych podstaw to, co rzeczywiście doświadczane, to, co spostrzegane¹⁴⁴. Nauka bowiem wychodzi od **faktycznie** danych wielości i przez empiryczne porównywanie poszukuje pojęć dla tych wielości. Natomiast w oglądzie istotnościowym — przekonująco argumentuje Tugendhat — chodzi o rozjaśnienie **sensu** odnośnych pojęć za pomocą czystych ogólności. W efekcie empiryczny zakres samych pojęć nie ma tu żadnego znaczenia i właśnie dlatego w takim oglądzie synteza pokrywania może równie dobrze spełnić się na danych fantazji, **a nawet jeszcze lepiej**, ponieważ nie jest ona wówczas zdana na przypadkowe, podsunęte przez doświadczenie przykłady¹⁴⁵.

Metodą wariacji imaginacyjnej nie zawsze jednak dochodzimy do czystych ogólności. Wszak Husserl pisze: „Nawet uzyskana przez wariację ogólność nie musi być jeszcze we właściwym sensie **czysta**, wolna od wszelkiego uznania rzeczywistości.”¹⁴⁶ W wariacji bowiem zostaje wprawdzie wykluczone odniesienie do przypadkowego, jednostkowego przykładu wyjściowego, ale ogólność w ten sposób osiągnięta może nadal zachowywać odniesienie do rzeczywistości. Aby zatem dojść do czystej istoty, musimy również wykluczyć faktyczną rzeczywistość jednostkowych przypadków, od których zaczyna wariacja jako wyjściowych przykładów. W przeciwnym razie uznanie istnienia, jakie implikują te jednostkowe przypadki, przenosi się na ich istotę. Przykładowo, aby

¹⁴² Ibidem, s. 149.

¹⁴³ „[...] die Variation findet in den sinnlichen Gegebenheiten kein sinnliches Moment, das zur »Deckung« käme.” Ibidem, s. 147.

¹⁴⁴ E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 398. Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 146.

¹⁴⁵ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 146.

¹⁴⁶ „Selbst das durch Variation gewonnene Allgemeine muß noch nicht im eigentlichen Sinne **rein**, frei von aller Wirklichkeitssetzung sein.” E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 423.

poznać istotę dźwięku, możemy uzmienniać własności indywidualnych dźwięków, przestrzegając jednak zacieśniającego pole badań założenia, że dźwięki mają być dźwiękami w świecie, dźwiękami słyszanyymi przez ludzi. Docho-
dzimy wówczas do ogólności istotnościowej, ale zachowuje ona odniesienie do faktycznego świata, a w konsekwencji nie jest ona ogólnością czystą¹⁴⁷. Czystą istotę dźwięku uzyskamy tylko wówczas, gdy potraktujemy sam czaso-
przestrzenny świat jako jedną z wielu możliwości. Wtedy rozpoznamy w **czystej ogólności** prawo istotnościowe, że wszelki dźwięk, jaki w ogóle możemy wy-
obrazić sobie, bez względu na to, czy jest słyszany przez ludzi, czy też nie, czy występuje w świecie, czy nie, ma określoną jakość, określoną intensywność. Innymi słowy, jeżeli dochodzę do czystej istoty dźwięku, to dźwięki przeze
mnie słyszane nie są ujęte jako rzeczywiście istniejące, lecz jako przykłady czystej istoty. Dlatego w *Ideach I* Husserl twierdzi, że sam przedmiot indy-
widualny może mieć dwojaki sens¹⁴⁸. Po pierwsze, przedmiot indywidualny może być potraktowany jako pewne *to oto tu* (*ein Dies da*), tzn. być rozpa-
trywany w sobie i dla siebie, w swej indywidualności. Po drugie, przedmiot indywidualny może zostać ujęty jako wypadek jednostkowy swej istoty. W tym drugim znaczeniu przedmiot indywidualny jest wolny od ograniczenia do sfery tego, co istniejące, i jako taki może stanowić podstawę ujęcia czystej istoty. Pytając bowiem o istotę, nie wykazujemy zainteresowania tym, co indywidu-
alne, jako tym, co indywidualne, lecz tym, co indywidualne, jako wypad-
kiem jednostkowym istoty. Z tej przyczyny „to, co szczegółowe, co leży u podstaw oglądu istoty, nie jest widzianym indywiduum jako takim we właściwym sensie”¹⁴⁹.

Odsłaniana w wariacji imaginacyjnej istota zyskuje tym samym status czystej możliwości, czystej, tzn. wolnej od wszelkiego uznania rzeczywistości, ponieważ w ramach wariacji sama rzeczywistość zostaje potraktowana jako jedna z wielu możliwości. Byt istoty jest zdefiniowany przez czystą możliwość. W *Erfahrung und Urteil* Husserl bowiem pisze, że „czysty byt tego, co ogólne, i byt czystych możliwości, które mają w nim udział, są korelatywne”¹⁵⁰. Dlatego wszystkie zdania egzystencjalne dotyczące *species* są zdaniami o istnieniu możliwości¹⁵¹.

Sprowadzenie bytu *species* do czystej możliwości pozwala jednocześnie potraktować widzenie istotnościowe jako poznawanie możliwości. Należy jed-

¹⁴⁷ Ibidem, s. 423—424.

¹⁴⁸ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philo-
sophie...*, Buch 1, s. 12—13 (16—17).

¹⁴⁹ „Das Einzelne, das der Wesenserschauung zugrunde liegt, ist nicht im eigent-
lichen Sinne ein geschautes Individuum als solches.” E. Husserl: *Erfahrung
und Urteil...*, s. 417.

¹⁵⁰ „Korrelativ sind das reine Sein des Allgemeinen und das Sein von reinen
Möglichkeiten, die an ihm Anteil haben [...]” Ibidem, s. 397.

¹⁵¹ Ibidem, s. 450.

nak zaznaczyć, że w fenomenologii pojęcie **widzenia istotnościowego** nie jest jednoznaczne z pojęciem **syntetycznego poznania *a priori***, ponieważ mówiąc o poznaniu syntetycznym *a priori*, Husserl ma na uwadze naoczne ujęcie związków w ramach *species* lub między nimi, nie zaś widzenie poszczególnych, najprostszych *species* (najniższych odmian ejdetycznych), przy czym chodzi o uchwycenie **możliwych** związków, które znajdują wyraz w określonych twierdzeniach istotnościowych¹⁵². Takie właśnie związki tkwią w zgodności znaczeń (treści jakiejś całości), zgodności, która w wypadku syntetycznego poznania *a priori* nie ma czysto logicznego charakteru, lecz dotyczy stosunków w ramach rzeczowo określonych powiązań znaczeń. Z czysto fenomenologicznego punktu widzenia dwa znaczenia są zgodne, jeśli intencja kompleksowego znaczenia, które one współkonstrytuują, może zostać doprowadzona do naoczności¹⁵³. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o faktycznie dające się zrealizować naoczności. Możliwości rozpoznajemy tam, gdzie odpowiednie związki istotnościowe dochodzą do prezentacji. Wszak możliwości, o których tu mowa, są możliwościami idealnymi, ugruntowanymi w czystych istotach.

Aby dokonać wglądu ejdetycznego, należy jednak oprócz możliwości uwzględnić również niemożliwości, czyli granice tego, co możliwe. Gdyby takie granice nie zostały określone, fenomenologia musiałaby się zrzec pretensji do apodyktycznego poznania istotnościowego¹⁵⁴. Dlatego też w ramach wariacji nie przemierzamy całego pola możliwości, lecz określamy granice możliwych kombinacji sensów. Dopiero uwzględnienie granic możliwości prowadzi do apodyktycznych, istotowo koniecznych wglądów. Konieczność bowiem stanowi pozytywny odpowiednik niemożliwości. Wszak koniecznym jest to, co nie może być inaczej, czego przeciwieństwo nie jest możliwe.

Sama niemożliwość jest — zdaniem Husserla — ufundowana w sprzeczności znaczeń (treści). Dwie treści nie dają się przy tym pogodzić, jeżeli całościowemu znaczeniu, które one współkonstrytuują, brakuje możliwości jednolitego unaocznienia¹⁵⁵. Przykładowo, znaczenie wyrażenia „kwadratowe koło” jest niemożliwe, ponieważ jedynie pojedyncze znaczenia tego wyrażania, tj. „kwadrat” i „koło”, można doprowadzić do naoczności, natomiast całościowe znaczenie w nim mniemane nie daje się unaocznić nawet w fantazji. Wyrażenie „kwadratowe koło” stanowi przykład materialnej (syntetycznej) niedorzeczności (sprzeczności), tzn. niedorzeczności, która jest ufundowana w niemożliwości pogodzenia pojęć rzeczowo określonych i jako taka zostaje odróżniona od niedorzeczności formalnej (analitycznej) uchybiającej prawom logiki, przy

¹⁵² Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 150—163; A. Półtawski: *Świat, spostrzeżenie, świadomość...*, s. 113—117.

¹⁵³ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 105—107 (125—128).

¹⁵⁴ Zob. H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*. Meisenheim 1964, s. 129—132.

¹⁵⁵ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 107—111 (128—133).

czym samą niedorzeczność, zarówno formalną, jak i materialną, należy odróżnić — przypomnijmy — od bezsensu (np. „król ale albo podobnie i”), czyli nagromadzenia słów naruszającego prawa form znaczeniowych (prawa tworzenia kompleksów znaczeń), które nie są jeszcze prawami logicznymi we właściwym sensie¹⁵⁶.

W wypadku niedorzeczności materialnej (syntetycznej) dwie treści nie mogą zostać wspólnie unaocznione, ale mimo to należą do wspólnego możliwego zakresu rzeczowości, tzn. są odniesione do jedności możliwego doświadczenia¹⁵⁷. W związku z tą problematyką Hans U. Hoche trafnie zauważa, że w późniejszych tekstach Husserla, zwłaszcza w *Formale und transzendente Logik*, w pełni uzasadnione jest odróżnienie syntetycznie niedorzecznych (sprzecznych) wyrażeń (np. „kwadratowe koło”) od wyrażeń syntetycznych, czyli **materialnie**, bezsensownych (np. „lekkomyślny trójkąt”), dlatego do bezsensów zaliczają się nie tylko — jak we wczesnych jego tekstach, w szczególności w *Badaniach logicznych* — formalne bezsensy, uchybiające prawom form znaczeniowych¹⁵⁸. Syntetycznie (materialnie) bezsensowne wyrażenia nie naruszają wprawdzie praw form znaczeniowych, ale znaczenia w nich występujące nie mają z sobą nic wspólnego, ponieważ nie należą do „jednolicie doświadczanej rzeczowości” (do syntetycznej jedności doświadczenia)¹⁵⁹, wobec czego zaprzeczenia syntetycznych bezsensów są również bezsensowne. Natomiast sprzeczność zakłada możliwą jedność sensu. Treści nie byłyby sprzeczne, gdyby nie miały z sobą nic wspólnego¹⁶⁰. Dlatego — jak zauważa Hoche — zaprzeczeniami syntetycznych sprzeczności są syntetyczne konieczności¹⁶¹. Syntetyczne konieczności są bowiem prawami pozwalającymi unikać niedorzeczności materialnej. Z tej racji zawarta w sprzeczności znaczeń niemożliwość nie jest negacją możliwości, lecz sama ma sens jedynie pod warunkiem określonych możliwości. Ernst Tugendhat w tym kontekście pisze: „Dla Husserla podstawowym pojęciem dla *a priori* [...] jest [pojęcie — P.Ł.] *możliwości*. Konieczności i niemożliwości obowiązują jedynie względnie, pod warunkiem określonych możliwości, które ze swej strony nie są konieczne.”¹⁶²

¹⁵⁶ Ibidem, Bd. 2 (Teil 1), s. 334—336 (417—420). Zob. czwarty rozdział tej pracy, podrozdział pt. *Analityczne prawa „a priori” jako prawa formalne*.

¹⁵⁷ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 225—228, § 89 b.

¹⁵⁸ H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis...*, s. 131—132. Zob. E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 223—225, § 89 a.

¹⁵⁹ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 225—228.

¹⁶⁰ Ibidem, s. 223—225; Idem: *Erfahrung und Urteil...*, s. 418.

¹⁶¹ H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis...*, s. 131.

¹⁶² „Für Husserl ist [...] der Grundbegriff für das Apriori der der *Möglichkeit*. Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten gelten nur bedingt, unter Voraussetzung von bestimmten Möglichkeiten, die ihrerseits nicht notwendig sind.” E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 134.

Rozdział szósty

Status poznania istotnościowego (poznania *a priori*) w transcendentalnej fenomenologii

Ideacja a redukcja

W *Badaniach logicznych* Husserl twierdzi, że ideacja jest możliwa nie tylko w nastawieniu przedmiotowym, ale również w refleksji o świadomości. W wydanych później *Ideach I* czytamy: „[...] każde przeżycie strumienia, na jakie może natrafić dokonujące refleksji spojrzenie, posiada swą własną istotę, którą trzeba uchwycić w intuicji, »zawartość« (»*Inhalt*«), którą da się w jej swoistości dla siebie rozważać.”¹ Możliwość dokonania ideacji w odniesieniu do przeżyć ma rozstrzygające znaczenie dla ustanowienia fenomenologii jako nauki o istocie przeżyć. W *Badaniach logicznych* fenomenologia jest jeszcze określona jako psychologia opisowa, traktująca o przeżyciach psychicznych jako takich i przysługujących im istotach. W dziele tym Husserl zaznacza, że o świadomości można mówić w trzech znaczeniach:

„1. Świadomość jako całościowa efektywna fenomenologiczna zawartość empirycznego Ja, jako splot przeżyć psychicznych w jedności strumienia świadomości.

¹ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 1. Text der 1.—3. Aufl. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 3/1. Den Haag 1976, s. 70. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 99—100.

2. Świadomość jako wewnętrzne uprzytomnianie sobie własnych przeżyć psychicznych.

3. Świadomość jako zbiorcze oznaczenie wszelkich »aktów psychicznych« albo »przeżyć intencjonalnych«.²

Trzecie pojęcie **świadomości**, równoznaczne z pojęciem **aktu** lub **przeżycia intencjonalnego**, zostało już omówione w poprzednim rozdziale niniejszej rozprawy w ramach charakterystyki struktury aktów intencjonalnych. Pozostało nam zatem objaśnić dwa pierwsze pojęcia **świadomości**. W pierwszym znaczeniu świadomość stanowi całokształt efektywnej zawartości podmiotu empirycznego, spłot jego przeżyć psychicznych, ale nie można mieszać tego, co psychiczne w sensie psychologiczno-naturalistycznym, z tym, co psychiczne w sensie psychologiczno-opisowym. W sensie naturalistycznym to, co psychiczne, jest procesem uwarunkowanym przyczynowo i ma status faktu apercypowanego jako stan podmiotu psychofizycznego, tzn. apercypowanego **transcendentnie**. Natomiast w sensie psychologiczno-opisowym to, co psychiczne, jest rozumiane jako fenomen istniejący w sobie i dla siebie, fenomen samoprzjawiający się, nie będący objawem czegoś pozaświadomościowego, fenomen wraz z przynależną mu **immanentną** zawartością. W *Badaniach logicznych* Husserl opisuje strukturę świadomości, stosując metodę deskryptywną i uznaje za kryterium jej przeżyć adekwatność dania w spostrzeżeniu wewnętrznym. Do każdego przeżycia należy bowiem możliwość dokonania refleksji na nie samo, refleksji, w której jest ono adekwatnie dane, a spostrzeżenie wewnętrzne stanowi realizację tej możliwości.

Dochodzimy tym samym do drugiego pojęcia **świadomości**, mianowicie świadomości jako wewnętrznego uprzytomniania sobie własnych przeżyć psychicznych, tzn. refleksji skierowanej na same przeżycia jako przedmioty. Husserl zaznacza, że fenomenologiczna analiza przeżyć wymaga przeciwnego natężenia ukierunkowania. „Zamiast wdawać się w spełnianie rozmaicie nadbudowanych nad sobą aktów, a tym samym, by się tak wyrazić, naiwnie uznawać za istniejące przedmioty domniemane w ich sensie, określać je, uznawać hipotetycznie, wyciągać stąd wnioski itd., powinniśmy raczej dokonać »refleksji«, tzn. przedmiotami uczynić same te akty wraz z ich immanentną zawartością sensu.”³ Autor *Badan logicznych* spostrzeżenie wewnętrzne nazywa spostrzeżeniem adekwatnym, a spostrzeżenie adekwatne określa jako takie spostrzeżenie, które „nie interpretowuje w swe przedmioty niczego, co w samym przeżyciu spostrzeżenia nie byłoby przedstawione naocznie i efektywnie

² E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil 1. Aufl. 2. Halle 1913, s. 346. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 432—433.

³ Ibidem, s. 9 (13—14).

obecne; i odwrotnie, które przedstawia je naocznie i uznaje dokładnie tak, jak faktycznie są one w spostrzeżeniu i wraz z nim przeżyte”⁴. W spostrzeżeniu wewnętrznym jako spostrzeżeniu adekwatnym przeżycia psychiczne muszą być zatem ujmowane jako to, czym są, z wyłączeniem wszystkiego, co nie należy do ich zawartości. W efekcie przeżycia, stanowiąc przedmiot adekwatnego spostrzeżenia, są dane w sobie i dla siebie — jako wolne od wszelkich obcych im odniesień, tzn. od wszelkiego uwikłania w czasoprzestrzenny świat realności, od wszelkich transcendujących ich przebieg ujęć, i zostają potraktowane jako przykłady, na których podstawie możliwe jest wypatrzenie odpowiednich istot i praw istotowych. Dlatego spostrzeżenia wewnętrznego nie należy mylić z uchwytywaniem stanów psychicznych wkomponowanych w miąsz psychofizycznego życia jakiegoś indywiduum. Tego rodzaju spostrzeżenie zlokalizowanych w ciele stanów psychicznych ma taką samą wartość epistemologiczną jak spostrzeżenie zewnętrzne, którego przedmiotem są rzeczy przestrzenne — zarówno jedno, jak i drugie są aktami skierowanymi transcendentnie, a to, co transcendentne, nigdy nie jest adekwatnie dane⁵. Dlatego Husserl w drugim tomie *Badan logicznych* pisze: „Fenomenologia nie mówi [...] o stanach istot żywych (nawet [należących do] możliwej przyrody w ogóle), [lecz] mówi o spostrzeżeniach, sądach, uczuciach itd. jako o takich, o tym, co przysługuje im *a priori*, w bezwarunkowej ogólności, właśnie jako czystym przypadkom jednostkowym czystych gatunków, o tym, co da się dostrzec wyłącznie na podstawie czysto intuicyjnego uchwycenia »istot« (istotowych rodzajów i istotowych odmian gatunkowych): analogicznie do tego, jak czysta arytmetyka mówi o liczbach, geometria o figurach przestrzennych — na podstawie czystej naoczności i w ideacyjnej ogólności.”⁶ Husserl tym samym, określając w *Badaniach logicznych* fenomenologię **jeszcze** jako psychologię opisową, projektuje **już** nowy sens pojęcia **psychologii**. We wprowadzeniu do drugiego wydania drugiego tomu *Badan...*, z roku 1913, czytamy: „Jeżeli słowo psychologia ma zachować swój dawny sens, to fenomenologia właśnie nie jest psychologią opisową, swoisty dla niej »czysty« opis — tj. spełnione na podstawie przykładowego uchwycenia naocznego jednostkowych przeżyć (choćby i sfingowanych w swobodnej fantazji) wypatrzenie istoty i opisowe ustalenie wypatrzonej istoty w czystych pojęciach — nie jest opisem empirycznym (przyrodniczym), raczej wyklucza on naturalne spełnianie wszelkich empirycznych (naturalistycznych) apercepcji i uznań.”⁷

⁴ Ibidem, s. 354 (444).

⁵ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Teil 2. Aufl. 2. Halle 1921, s. 231–232. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 2. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 277–278.

⁶ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 18 (25).

⁷ Ibidem, s. 18 (24–25).

W wydanych w 1913 roku *Ideach I*, a więc w roku ukazania się drugiego wydania pierwszego tomu oraz pięciu rozpraw drugiego tomu *Badan logicznych*, Husserl, jeszcze dobitniej akcentując czystość opisu fenomenologicznego, zarzuca już jednak psychologiczną nomenklaturę i samej fenomenologii nadaje sens **transcendentalny**. W dziele tym rozwija on jednocześnie pojęcie **świadości** jako wewnętrznego uprzytomniania sobie przeżyć psychicznych, posługując się teraz parą pojęciową: spostrzeżenie immanentne — spostrzeżenie transcendentne. W wypadku spostrzeżenia immanentnego nie zachodzi zdwojenie na przejaw i to, co dane przez przejaw, ponieważ jego przedmiotem jest przeżycie, które należy do tego samego strumienia świadomości, co samo to spostrzeżenie, wobec czego „sposrzczenie i to, co sposrzczone, tworzą z istoty niezapośredniczoną jedność, jedność jednej jedynej konkretnej cogitatio”⁸. W ten sposób w spostrzeżeniu immanentnym przedmiot zostaje doskonale uchwycony jako to, czym jest, tzn. jest w nim efektywnie samoobecny w całej swej zawartości. Dlatego spostrzeżenie immanentne jest spostrzeżeniem adekwatnym, i jako takie poręcza swe przedmioty co do istnienia i treściowej zawartości: to, co jest w nim dane, jest dane absolutnie i niewątpliwie, na wzór niewątpliwości kartezjańskiego *cogito*⁹. W *Ideach I* Husserl jednak twierdzi — inaczej niż w *Badaniach logicznych* — że ujmowanie immanencji w jej absolutnej czystości staje się możliwe dopiero po dokonaniu tzw. transcendentalnej redukcji, nazwanej *epoché*, czyli po wzięciu w nawias wszystkiego, co jest wobec świadomości **obce**, transcendentne. Objasnijmy bliżej relację między refleksją a redukcją.

W pierwszej księdze *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* spostrzeżenia, w których prezentują się **obce** świadomości przedmioty, Husserl nazywa spostrzeżeniami transcendentnymi¹⁰. Spostrzeżenia te są zasadniczo nieadekwatne. Wzorcowy przykład spostrzeżenia transcendentnego stanowi spostrzeżenie rzeczy. Żadne bowiem spostrzeżenie rzeczy nie jest adekwatne, jako że rzeczy nigdy nie są dane wszechstronnie, lecz wielostronnie, jawią się w różnych wyglądach, przejawach, perspektywach, wskazując na nieskończone kontinuum ujęć naocznych. Dlatego każdy skończony ciąg spostrzeżeń, w którym są nam aktualnie dane rzeczy, pozostawia w zawieszeniu dalszy przebieg doświadczenia, otwierając tym samym możliwość zmiany tego przebiegu lub unieważnienia go w nowym ciągu spostrzeżeń. Rzeczy zatem mogą być nam dane tylko w sposób powątpiewalny, tzn. do istoty spostrze-

⁸ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 78 (111).

⁹ Ibidem, s. 96—99 (136—140). Por. H.U. Asemisen: *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*. Köln 1957 (Kantstudien. Ergänzungshefte 73), s. 16.

¹⁰ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 77—79 (109—112).

żenia transcendentnego należy możliwość złudzenia co do istnienia i treściowej zawartości jego przedmiotu¹¹. Zdaniem Husserla, poznanie transcendentne jest właściwe naturalnemu nastawieniu, które przyjmujemy jako ludzie poznający coś, działający, chcący itd. W nastawieniu naturalnym bowiem jesteśmy skierowani na transcendentne przedmioty, na świat, żywiąc jednocześnie przekonanie o realności tych przedmiotów, realności tego świata, w którym żyjemy i działamy. To przekonanie Husserl nazywa **generalną tezą naturalnego nastawienia**, tezą spełnianą nietematycznie, bez udziału orzekania logicznego, a właściwie współspełnianą w każdym akcie transcendentnego poznania¹². Jeżeli jednak spostrzeżenie transcendentne nie gwarantuje istnienia swego przedmiotu, to teza naturalnego nastawienia okazuje się przypadkowa i zasadniczo powątpiewalna¹³. Zwątpienie przy tym jest zajęciem stanowiska wobec tego, co transcendentne i pozostaje jeszcze w ramach naturalnego nastawienia. Aby opuścić obszar naturalnego nastawienia i przyjąć czysto fenomenologiczną postawę, musimy dokonać swoistej redukcji transcendentalnej, nazwanej *epoché*, która polega na ujęciu w nawias tezy naturalnego nastawienia, uchyleniu jej ważności lub wyłączeniu. To uchylenie ważności sprowadza się do zawieszenia **wszelkiego** stanowiska wobec transcendentnej rzeczywistości: sceptycznego, krytycznego czy naiwnego — i dopiero ono warunkuje przejście od nastawienia naturalnego do fenomenologicznego, umożliwiając tym samym ujęcie sfery tego, co immanentne w absolutnej czystości¹⁴.

Należy zaznaczyć, że redukcji w sensie transcendentalnej *epoché* nie można potraktować jako momentu fenomenologicznej refleksji. Nie ulega wątpliwości, że zarówno refleksja, jak i *epoché* wymagają przeciwnego naturze ukierunkowania. Refleksja jednak — na co zwraca uwagę Hermann Asemisen — jest immanentnym aktem i jako taka nie ma żadnej sposobności do tego, by wyłączać to, co transcendentne: aby móc wyłączyć to, co transcendentne, musiałaby się do niego odnosić, a takie odniesienie z definicji jej nie przysługuje¹⁵. Dlatego refleksja na to, co immanentne, i redukcja w sensie *epoché* są zasadniczo różne, przy czym *epoché* nie warunkuje refleksji, jako że zanim dokonamy *epoché*, możemy już ujmować immanentnie swe przeżycia, a w konsekwencji immanentne poznanie jest możliwe również w przedtranscendentalnej fenomenologii. Wszak w *Badaniach logicznych* Husserl nie przeprowadza

¹¹ Ibidem, s. 96—99 (136—140).

¹² Ibidem, s. 60—62 (86—88). Zob. S. Judycki: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 28—29.

¹³ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 98 (139).

¹⁴ Ibidem, s. 61—66 (88—94). Zob. H.U. Asemisen: *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls...*, s. 18.

¹⁵ H.U. Asemisen: *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls...*, s. 19—20.

jeszcze *epoché*, ale uprawia już fenomenologiczną refleksję. Asemissen zauważa, że w ramach refleksji dokonuje się już pierwszego rodzaju redukcja, ale jest to redukcja przeżycia do czystej możliwości, polegająca na pominięciu jego faktyczno-empirycznych uwarunkowań, redukcja w sensie ideacji, nie zaś redukcja w znaczeniu transcendentalnej *epoché*¹⁶. Dlatego w *Badaniach logicznych* Husserl mógł powiedzieć, że fenomenologia nie jest opisem empirycznym i wyklucza wszelkie empiryczne i naturalistyczne apercepcje. Poznanie immanentne jednak w ramach przedtranscendentalnej fenomenologii — pomimo swego przeciwnego naturze ukierunkowania — jest jeszcze spełniane przy zachowaniu ważności tezy naturalnego nastawienia, zakładającej istnienie świata i człowieka jako części świata, a więc nie jest poznaniem transcendentalnym, lecz poznaniem czystej zawartości psychologicznego samodoświadczenia.

Dopiero po dokonaniu transcendentalnej *epoché* możliwe staje się ujęcie immanencji w jej całkowitej czystości, a samo poznanie immanentne uzyskuje status poznania transcendentalnego. Dzięki bowiem transcendentalnej *epoché*, która opatruje fenomenologicznym nawiasem istnienie świata i istnienie mnie samego jako części świata, poznanie immanentne staje się poznaniem treściowej zawartości tzw. czystej świadomości. Świadomość ta jest określona mianem świadomości transcendentalnej, ponieważ nie wiąże się ona ze światem czy człowiekiem należącym do świata, lecz stanowi podstawę usensownienia samego świata, tzn. podstawę, na której mocy świat zachowuje prawomocność jako twór sensowny. W ten sposób w ramach *epoché* redukuję moje człowiecze Ja, moje całe życie psychiczne do mego Ja transcendentalnego, które odnajduję w sobie jako fenomenologiczne *residuum*. Dokonując *epoché*, Husserl zatem przeciwstawił się wszelkim formom upsychiczenia czy uświatowienia transcendentalnej świadomości — samą czystą świadomość można pomyśleć bez człowieka. W *Medytacjach kartezjańskich* czytamy: „Jeśli będę się trzymał ściśle (*rein*) tego, co mnie, medytującemu filozofowi pojawia się w zasięgu spojrzenia dzięki swobodnej *epoché* przeprowadzanej w odniesieniu do istnienia świata przeze mnie doświadczanego, zauważę znaczący fakt, ten mianowicie, że bez względu na to, jak przedstawiałaby się sprawa istnienia i nieistnienia świata, bez względu na to, jakie rozstrzygnięcie bym tutaj postanowił, ja i moje życie pozostają w przyznawanej im przeze mnie bytowej ważności nietknięte. Ja i jego życie, zachowywane przeze mnie z koniecznością dzięki owej *epoché*, nie są częścią świata i jeżeli mówię: »Ja istnieję, *ego cogito*«, to nie oznacza to już: »Ja, ten oto człowiek, istnieję«. Nie jestem już człowiekiem, który odnajduje siebie w naturalnym samodoświadczeniu i w abstrahującym ograniczaniu się do czystych zawartości *wewnętrznego*, czysto psychologicznego samodoświadczenia, człowiekiem, który odnajduje swój własny czysty *mens*

¹⁶ Ibidem, s. 16, 19.

sive animus sive intellectus, względnie, samą zamkniętą i odgranieczoną w sobie duszę.”¹⁷

Immanentne i transcendentne poznanie istotnościowe (poznanie *a priori*)

Mimo że redukcja tego, co transcendentne, i refleksja nad tym, co immanentne, są w swym nastawieniu zasadniczo odmienne, pozostają one we wzajemnym związku i w ujęciu fenomenologicznym można je potraktować — co podkreśla Asemissen — jako zabiegi wzajemnie komplementarne¹⁸. Wszak w *Ideach I* Husserl z jednej strony twierdzi, że *epoché* otwiera dostęp do sfery absolutnie czystej immanencji, a z drugiej strony adekwatność dania, która charakteryzuje spostrzeżenie immanentne, traktuje jako kryterium redukcji, ponieważ transcendentalna *epoché* polega na wzięciu w nawias tego, co nie jest dane adekwatnie. W konsekwencji sfera tego, co jest adekwatnie dane, nie podlega redukcji, lecz stanowi fenomenologiczne *residuum*. Przyjęcie takiego rozumienia redukcji wywołuje jednak trudności związane z poznaniem istotnościowym. Trudności te można sformułować w postaci pytania: Czy poznanie istotnościowe należy ująć w nawias, czy też potraktować jako *residuum* fenomenologicznego wyłączenia? Pytanie to w istocie sprowadza się do pytania o to, czy poznanie istoty jest adekwatne.

Ernst Tugendhat zwraca uwagę na fakt, że w *Ideach I* Husserl początkowo wahał się, czy wszelkie poznanie istotnościowe należy uznać za adekwatne¹⁹. Bez wątpienia wszystko, co dane w spostrzeżeniu immanentnym, jest dane adekwatnie, a więc zarówno jednostkowe przeżycia, jak i ich istoty. W ten sposób istoty immanentne, tzn. istoty mające swe ujednostkowienia w indywidualnych przeżyciach jakiegoś strumienia świadomości, muszą być dane adekwatnie. Jeżeli zaś chodzi o spostrzeżenie transcendentne, w którym są dane obce świadomości przedmioty, to jego nieadekwatność przenosi się na odpowiadające mu poznanie istoty. W *Ideach I* czytamy bowiem: „Należy

¹⁷ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von Prof. Dr. S. Strasser. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Den Haag 1950, s. 64. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajsa. Warszawa 1982, s. 35—36. (Polski przekład nie obejmuje *Wykładów paryskich*).

¹⁸ H.U. Asemissen: *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls...*, s. 20.

¹⁹ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967, s. 203—204.

to do własnego ukształtowania pewnych kategorii istot, że przynależne do nich istoty [...] mogą być dane tylko »jednostronnie«, przy następowaniu po sobie wielu zjawisk — »wielostronnie«, korelatywnie, odpowiadające im indywidualne ujednostkowienia mogą tedy być doświadczane i przedstawiane jedynie w nieadekwatnych, »jednostronnych« empirycznych ujęciach naocznych.”²⁰ Istoty, o których tu mowa, są istotami transcendentnymi, mającymi swe ujednostkowienia w transcendujących przebieg świadomości zjawiskach. Ostatecznie jednak w *Ideach I* Husserl skłania się do poglądu, że również transcendentne poznanie ejdetyczne jest zasadniczo adekwatne, ponieważ samo prawo istotnościowe, które potwierdza się w przebiegu spostrzeżeń transcendentnych — pomimo że może zostać przekreślone w swym zastosowaniu do tego, co spostrzeżone — jest adekwatnie dane²¹.

Jeżeli jednak nie tylko istoty immanentne, ale również transcendentne są adekwatnie dane, a kryterium redukcji stanowi właśnie adekwatność dania, to ani jedno, ani drugie nie powinny podlegać fenomenologicznemu wyłączeniu. Takie stanowisko Husserl zajął w *Idei fenomenologii...*, w której odnajdujemy pierwsze sformułowanie pojęcia **redukcji fenomenologicznej**. W tekście tym bowiem twierdzi on, że ogólne przedmioty i ogólne stany rzeczy są adekwatnie samoobecnie dane, i jako takie nie wchodzą w zakres redukcji, ponieważ redukcja fenomenologiczna „nie oznacza [...] zacieśnienia do sfery *cogitatio*, lecz ograniczenie do sfery czystych danych samoprezentacji”²². Mankamentem takiego rozstrzygnięcia jest jednak przyznanie transcendentnemu (światowemu) poznaniu istoty takiej samej rangi jak poznaniu immanentnemu (fenomenologicznemu)²³. W późniejszych *Ideach I* Husserl zmienia pogląd w tej kwestii, przyznając immanentnemu poznaniu istotnościowemu wyższą rangę niż poznaniu transcendentnemu i **rozszerzając** zakres redukcji na wszystkie transcendentne obszary ejdetyczne²⁴. Rozszerzenie zakresu redukcji okazuje się wszakże również dyskusyjne, ponieważ w *Ideach I* — jak wiemy — Husserl reprezentuje pogląd, że to, co dane adekwatnie, nie powinno podlegać redukcji, a adekwatnie dane są wszystkie istoty. Innymi słowy, jeżeli, jak w *Ideach I*, adekwatność dania traktuje się jako jedyne kryterium redukcji

²⁰ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 13 (18).

²¹ Ibidem, s. 346—352 (490—498). Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 204.

²² E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Den Haag 1958, s. 60. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 73.

²³ Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 204—205.

²⁴ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 128—130 (181—183).

i zakłada się jednocześnie, że adekwatnie dane są nie tylko immanentne, ale również transcendentne istoty — to kryterium to spełnia tylko **pierwotna redukcja**, tj. redukcja przestrzenno-czasowej rzeczywistości, ponieważ istniejące w przestrzeni i w czasie rzeczy nigdy nie mogą być dane adekwatnie. Dlatego rozszerzenie zasięgu redukcji, jakiego Husserl dokonał w *Ideach I*, należy uznać — jak zauważa Tugendhat — za rozstrzygnięcie czysto pragmatyczne: Husserl wyłącza te dyscypliny ejdetyczne, które nie mogą mu się przydać w analizie fenomenologicznej, nie opatrując jednak fenomenologicznym nawiasem tych, które są mu przydatne²⁵.

W wyniku takiego zabiegu pierwotnemu wyłączeniu podlega przestrzenno-czasowy świat, natomiast dodatkowemu (wtórnemu) — transcendentne obszary ejdetyczne, a więc zarówno materialne ontologie, jak i czysta logika w sensie *mathesis universalis*²⁶. Wyłączeniu nie podlegają natomiast istoty immanentne, ponieważ fenomenologia ma być właśnie nauką o **istocie** transcendentalnie oczyszczonych przeżyć, tzn. nauką transcendentalno-ejdetyczną; sama zatem sfera transcendentalna staje się zakresem poznań apriorycznych. Husserl tym samym przeciwstawia fenomenologiczno-transcendentalne poznanie istotnościowe poznaniu ontologiczno-światowemu.

Istoty immanentne są ugruntowane w jednostkowych przeżyciach czystej świadomości, w konsekwencji więc ideacja jest tu wtórna wobec *epoché* — immanentne poznanie ejdetyczne ma swój ostateczny fundament w transcendentalnym samodoświadczeniu, wypreparowanym przez *epoché*. Jednostkowe przeżycia należące do strumienia czystej świadomości stanowią sferę **transcendentalnej faktyczności**. W *Ideach I* bowiem Husserl zaznacza, że istnienie jednostkowego czystego przeżycia odznacza się wprawdzie koniecznością, ale jest to konieczność pewnego faktu, na której dopiero opiera się konieczność istotnościowa właściwa immanentnemu poznaniu ejdetycznemu: „Naturalnie konieczność istnienia dowolnego aktualnego przeżycia nie jest [...] czystą koniecznością, istotnościową, tzn. nie jest czysto ejdetycznym uszczegółowieniem prawa istotnościowego; jest to konieczność pewnego faktu, która tak się nazywa, gdyż prawo istotnościowe bierze udział w fakcie, a mianowicie tutaj w jego istnieniu jako takim.”²⁷ W tym kontekście Husserl w 34. paragrafie *Medytacji kartezjańskich* stwierdza, że fenomenologiczne nastawienie dopusz-

²⁵ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 205.

²⁶ Jeżeli chodzi o czystą logikę w sensie *mathesis universalis*, to Husserl przyznaje, że fenomenologia jako metoda czystego opisu **zakłada** ją wprawdzie, ale zasady logiczne, do których się odwołuje, unaocznia na przykładzie swych danych, przestrzegając zacieśniającej pole badań normy, aby „nie posługiwać się niczym poza tym, co możemy sobie z istoty unaocznic i zrozumieć w czystej immanencji na samej świadomości”. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 127 (180). Dlatego cała *mathesis universalis* może również ulec wyłączeniu.

²⁷ Ibidem, s. 98 (139).

cza zróżnicowanie na transcendentalno-faktyczne i transcendentalno-ejdetyczne²⁸. Dlatego wypreparowana przez fenomenologiczną *epoché* świadomość stanowi sferę transcendentalno-faktyczną, sferę bytu **indywidualnego**, która następnie zostaje poddana redukcji ejdetycznej, a ta ostatnia dopiero ugruntowuje fenomenologię jako naukę, ponieważ fenomenologia, mieniąc się nauką, „docieka uniwersalnych praw istotnościowych, które każdej faktycznej wypowiedzi na temat tego, co transcendentalne, nakreślają z góry jej możliwy sens wraz z jego przeciwieństwem — nonsensem”²⁹.

W *Ideach I* Husserl, uznając adekwatność dania za kryterium redukcji, zakłada, że niewątpliwość co do istnienia czystej świadomości idzie w parze z adekwatnością poznania jej zasobów. Takie założenie pociąga za sobą konsekwencję teoriopoznawczą, że cała sfera stanowiąca fenomenologiczne *residuum* — a więc zarówno to, co transcendentalno-faktyczne, jak i to, co transcendentalno-ejdetyczne — jest adekwatnie dana. To założenie jednak już w *Ideach I* Husserl opatruje zastrzeżeniem, że immanentne poznanie jednostkowych czystych przeżyć nie realizuje w pełni ideału adekwacji, jako że każde jednostkowe przeżycie należy do strumienia czystej świadomości i zachodzi w nieskończonym horyzoncie przeżyciowym, horyzoncie tego, co przedtem, i tego, co później, i jako takie nie może uchodzić za coś absolutnie samodzielnego oraz w pełni określonego: „Także przeżycie nie jest — pisze Husserl — i to nigdy, spostrzegane w sposób zupełny, w jego pełnej jedności nie da się go ująć adekwatnie. Jest ono ze swej istoty czymś płynącym, za czym możemy, poczynając od terażniejszego momentu, (jakby) płynąć, kierując nań refleksyjne spojrzenie, podczas gdy wcześniejsze odcinki czasowe są dla spostrzeżenia stracone. Jedynie w postaci retencji posiadamy świadomość tego, co bezpośrednio przepłynęło, ewentualnie w postaci spoglądającego wstecz przypomnienia. I ostatecznie cały mój strumień przeżyć jest pewną jednością przeżycia, którego zupełne »współpłynące« ujęcie spostrzeniowe jest zasadniczo niemożliwe.”³⁰

Motyw tej nieadekwacji Husserl rozwija w *Medytacjach kartezjańskich*, dokonując rozróżnienia między oczywistością apodyktyczną, tzn. oczywistością istnienia transcendentalnej subiektywności, a oczywistością adekwatną, tzn. oczywistością poznania jej zasobów³¹. Apodyktyczność nie implikuje jednak adekwatności, ponieważ wypreparowana przez *epoché* faktyczna indywidualna świadomość, której istnienia nie sposób podać w wątpliwość, stanowi dzie-

²⁸ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 103—106 (99—105). Na temat rozróżnienia między transcendentalno-faktycznym a transcendentalno-ejdetycznym nastawieniem zob. O. Becker: *Die Philosophie Edmund Husserls*. „Kant-Studien” 1930, Bd. 35, s. 140.

²⁹ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 106 (104).

³⁰ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 93—94 (132).

³¹ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 55—57 (20—23).

dzinę heraklitejskiego strumienia przeżyć, który nigdy nie może być adekwatnie poznany³². Innymi słowy, pewność istnienia transcendentalnej subiektywności nie idzie w parze z adekwatnością poznania jej zasobów. Dlatego oczywistość apodyktyczna jest możliwa „nawet przy okazji oczywistości nieadekwatnych” i ma ona wyższą rangę niż oczywistość adekwatna³³. W związku z rozróżnieniem na adekwatność i apodyktyczność Husserl pisze: „Być może intencją tego spostrzeżenia było zwrócić uwagę właśnie na przypadek transcendentalnego doświadczenia mnie samego. W doświadczeniu tym *ego* dostępne jest sobie samemu w sposób pierwotny. Ale to, co właściwie adekwatnie doświadczone, stanowi każdorazowo zaledwie rdzeń tego doświadczenia — jest nim mianowicie żywa terażniejszość czystego Ja (*Selbstgegenwart*), którą wyraża sens twierdzenia *ego cogito*, gdy tymczasem poza tą sferą rozpościera się jedynie nieokreślenie ogólny, występujący w charakterze czegoś presumptywnego horyzont, horyzont tego, co w sposób właściwy nie-doświadczone, choć z koniecznością współdomniemywane. Do niego to przynależy najczęściej ciemna zupełnie przeszłość czystego Ja, ale również nieodłączne od niego zdolności (*Vermögen*) transcendentalne i posiadane przezeń w danym okresie czasu własności habitualne (*habituellen Eigenheiten*). [...] Rzeczywistość pierwszej w sobie podstawy poznania jest odpowiednio do tego wprawdzie absolutnie pewna, nie jest natomiast wprost pewne to, co określa bliżej jej byt, a co w fazie rozpościerania się żywej oczywistości owego *Ja jestem* nie jest jeszcze samo dane, lecz tylko z charakterem presumpcji antycypowane (*präsumiert*).”³⁴ Dokonując rozróżnienia między oczywistością adekwatną a oczywistością apodyktyczną oraz wykazując, że oczywistość apodyktyczna jest możliwa również przy oczywistościach nieadekwatnych i przyznając tym samym apodyktyczności wyższą rangę, Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* uznaje za kryterium redukcji apodyktyczność bycia, nie zaś — jak w *Ideach I* — adekwatność dania.

Różnica między oczywistością apodyktyczną a oczywistością adekwatną sprowadza się w istocie do różnicy między oczywistością, w której jest dane transcendentalno-faktyczne indywidualne *ego cogito*, a oczywistością, w której są dane jego ogólne struktury, ponieważ w dziedzinie transcendentalnej to, co faktyczne, nigdy nie może być adekwatnie poznane³⁵. Już w *Idei fenomenologii* Husserl stwierdza, że w sferze tego, co immanentne, nie jest możliwe żadne jednostkowe poznanie, jako że poznanie dokonuje się dopiero na poziomie ejdetycznej ogólności³⁶. W ten sposób adekwatnie mogą być poznane tylko

³² Ibidem, s. 86 (72).

³³ Ibidem, s. 55 (21).

³⁴ Ibidem, s. 62 (32—33).

³⁵ Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 205.

³⁶ E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie...*, s. 47 (59).

istotnościowe struktury transcendentalnej świadomości, nigdy zaś jej faktyczne zasoby. Ernst Tugendhat w tym kontekście zauważa³⁷, że Husserl włączył ejdetykę w sferę transcendentalną nie tylko po to, aby ugruntować fenomenologię jako naukę, ale również dlatego, że transcendentalno-faktyczne indywidualne *ego* stanowi dziedzicę heraklitejskiego strumienia przeżyć, który jest dostępny tylko w formie idei³⁸. W konsekwencji — powtórzmy — w sferze transcendentalnej jedynie to, co ejdetyczne, jest adekwatnie poznawalne. Oczywiście adekwatna, w której są dane istoty, nie dorównuje jednak oczywistości apodyktycznej, w której jest dane faktyczne indywidualne *ego* i dlatego apodyktyczność ma wyższą rangę niż adekwatność, a nastawienie transcendentalno-ejdetyczne jest wtórne wobec nastawienia transcendentalno-faktycznego.

Thomas Seebohm zwraca uwagę na to, że wszelkie poznanie ejdetyczne — a więc nie tylko światowe (transcendentne), ale również transcendentalne (immanentne) — jest transcendensem wobec strumienia przeżyć czystej świadomości, przy czym transcendentalne poznanie ejdetyczne nie wchodzi w zakres redukcji, ponieważ jest naukowym stopniem samoobjektywizacji (*Selbstobjektivierung*) tej świadomości³⁹. Zgodnie z takim rozumieniem, transcendentalne poznanie ejdetyczne, eksplikujące istotnościowe struktury czystej świadomości, jest poznaniem przedmiotowym, jako że „eksplikacja subiektywności jest możliwa tylko jako objektywizacja”⁴⁰; nie jest ono jednak, w przeciwieństwie do poznania transcendentnego, światowym poznaniem przedmiotowym wywiedzionym z ducha naiwności. Sama fenomenologia zatem jako aprioryczna nauka musi być przedmiotowym poznaniem form i treści świadomości, poznaniem, które nie zakłada istnienia świata, ponieważ ma fundament w transcendentalnym samodoświadczeniu — tzn. poznaniem nie-swiatowym. Fenomenologia jest tym samym **absolutną aprioryczną nauką**, znajdującą ugruntowanie w sobie, i dlatego „nie może być nauką z ducha naiwności, musi ona wyrastać z ostatecznych i najgłębszych transcendentalno-fenomenologicznych źródeł i w ten sposób być kształtowana jako system wszechstronnego,

³⁷ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 206.

³⁸ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 186 (261).

³⁹ „Das eidos ego und jede transzendente eidetische Erkenntnis ist nun zweifellos eine Transzendenz gegenüber dem lebendigen Bewußtseinsstrom. Hier liegt aber keine Überschreitung der transzendental-phänomenologischen Reduktion vor. Die transzendente eidetische Erkenntnis hat als letztes Fundament die transzendente Erfahrung. Sie ist die wissenschaftliche Stufe der Selbstobjektivierung der Subjektivität, die der Reduktion deshalb nicht verfällt, weil sie eine transzendente Selbstobjektivierung ist, d.h. den Boden der Welt nicht voraussetzt.” T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962, s. 137.

⁴⁰ Ibidem, s. 140.

opierającego się na sobie samym i z siebie samego czerpiącego własne uprawomocnienie, *a priori*”⁴¹.

System ugruntowanego w sobie *a priori*, *a priori* absolutnego, czyli *a priori* subiektywności transcendentalnej, jest systemem uniwersalnym określającym wszelkie formy istnienia, wszelkie transcendentne obszary ejdetyczne, ponieważ sama subiektywność transcendentalna stanowi absolutny i źródłowy fundament sensu bytu w całości. Husserl — jak widać — nie tylko przeciwstawia poznanie ejdetyczno-transcendentalne (fenomenologiczne) poznaniu ejdetyczno-światowemu, ale również traktuje poznanie pierwsze jako warunek poznania drugiego. Oddajmy głos samemu Husserlowi: „Ten system uniwersalnego *a priori* można [...] określić [...] jako systemowe rozwinięcie uniwersalnego *a priori*, które wrodzone jest istocie transcendentalnej subiektywności, a zatem również transcendentalnej intersubiektywności, albo jako rozwinięcie uniwersalnego logos, które określa wszelki dający się pomyśleć byt. To samo wyrazimy, mówiąc, że systematycznie i w pełni rozwinięta transcendentalna fenomenologia byłaby *eo ipso* prawdziwą i autentyczną uniwersalną ontologią, ale nie samą tylko nieodróżnicowaną (*leere*) ontologią formalną, lecz również taką, która zamykałaby w sobie wszystkie możliwe dziedziny istnienia, zawierając je wedle wszystkich dających się wraz z nimi opisać korelacji. Owa uniwersalna konkretna fenomenologia (czy, jak również można ją określić, uniwersalna i konkretna teoria nauki, owa konkretna logika bytu) byłaby więc pierwszym w sobie uniwersum nauki, uniwersum, które posiadałoby absolutne ugruntowanie.”⁴²

Konstytucja prawd istotnościowych

Ernst Tugendhat dostrzega w fenomenologii obecność dwóch motywów: dogmatycznego i krytycznego⁴³. Motyw dogmatyczny ma — jego zdaniem — swe źródło w kartezjańskim dążeniu do uzyskania absolutnie pewnej wiedzy. Z punktu widzenia motywu dogmatycznego, którego rozwinięcie stanowią takie teksty, jak *Idea fenomenologii*, *Idee I* czy *Medytacje kartezjańskie*, redukcja fenomenologiczna prowadzi do odsłonięcia niepowątpiewalnej dziedziny bytu, mianowicie dziedziny czystej świadomości, świadomości danej nam w absolutnej pewności, a sama fenomenologia jako nauka o czystej świadomości stanowi realizację kartezjańskiej idei nauki absolutnie pewnej, osta-

⁴¹ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 181—182 (234—235).

⁴² Ibidem, s. 181 (233—234).

⁴³ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 194—196.

teczenie ugruntowanej i uprawomocnionej. Natomiast na drodze krytycznej — którą Husserl kroczył zwłaszcza w *Formalnej i transcendentalnej logice*, *Kryzysie nauk europejskich* i *Doświadczeniu i sądzie* — uprawia on refleksję w odwrotnym kierunku, wychodząc od analizy sposobów dania transcendentnej przedmiotowości i traktując transcendentalną redukcję jako „redukcję »tego« świata do transcendentalnego fenomenu »świata«, a przez to do jego korelatu: transcendentalnej subiektywności”⁴⁴. Na drodze krytycznej bowiem fenomenologia jest rozumiana jako krytyka poznania, która ma wyjaśnić wszystko, co podlega fenomenologicznej *epoché*, a więc przestrzenno-czasową rzeczywistość, czystą logikę w sensie *mathesis universalis*, wszystkie transcendentne obszary ejdetyczne i przynależne do nich ontologie, czyli zarówno to, co nie jest dane adekwatnie, jak i to, co jest dane adekwatnie. W konsekwencji — podkreśla Tugendhat — fenomenologia ma wyjaśnić całość uznanych prawd dotyczących naturalnego świata, bez względu na to, czy są oczywiste, czy nie⁴⁵.

Zdaniem Tugendhata, te dwa motywy: dogmatyczny i krytyczny, są względem siebie komplementarne, ponieważ odsłonięty na drodze kartezjańskiej byt jest intencjonalny i jako taki pozostaje w relacji do tego, co transcendentne⁴⁶. Po dokonaniu *epoché* transcendentna przedmiotowość zostaje bowiem zachowana jako **fenomen ukonstituowany** w świadomości. W ten sposób wyłączone na mocy *epoché* realne i idealne rzeczywistości ponownie wchodzi w zakres badań transcendentalnych w charakterze **fenomenów**. „Mianowicie realne i idealne rzeczywistości, które uległy wyłączeniu, w sferze fenomenologicznej są zastąpione przez odpowiadające im, całość stanowiące mnogości sensów i stwierdzeń.”⁴⁷ Innymi słowy, transcendentna przedmiotowość po dokonaniu *epoché* nie jest już rozpatrywana w sobie, lecz tak, jak nam się jawi, jako jednostka sensu, tzn. odpowiednik konstytuujących ją aktów świadomości. Przedstawmy bliżej teorię konstytucji idealnych rzeczywistości w kontekście konstytucji prawd istotnościowych w ogóle.

Spróbujmy najpierw określić status istoty w ramach nastawienia naturalnego. Nie ulega wątpliwości, że dostępny nam w naturalnej postawie transcendentny byt, tj. byt, który podlega fenomenologicznemu wyłączeniu, obejmuje zarówno realną (przestrzenno-czasową) rzeczywistość, jak i idealną rzeczywistość (istoty), przy czym w nastawieniu naturalnym jesteśmy wprawdzie zorientowani na świat realności, ale według Husserla, już w tym nastawieniu istota

⁴⁴ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 155.

⁴⁵ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 203.

⁴⁶ Ibidem, s. 202.

⁴⁷ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 310 (440).

— jak zauważa Alexandre Lowit — stanowi warunek poznania wszelkiej realności, a w rezultacie wszelki sąd o **realnych** faktach implikuje istotę⁴⁸. Dlatego już w ramach naturalnego nastawienia absurdalne są wszelkie psychologistyczne (empirystyczne) teorie, w których światło to, co ogólne, jest konstytuowane w aktach porównywania przedmiotów podobnych. Podobieństwo czy porównywanie zawsze już z góry zakładają idealną identyczność odpowiedniej istoty. To właśnie ta idealna identyczność konstytuuje wszelkie podobieństwo, wszelkie porównywanie: przedmioty są podobne dzięki odniesieniu do idealnej identyczności odnośnej istoty.

Wniosek stąd, że już w nastawieniu naturalnym, gdy wypowiadamy sądy na temat realności, afirmujemy czyste istoty. To, że już w nastawieniu naturalnym psychologizm jest teorią nie do przyjęcia, Husserl wykazał w swej krytyce psychologizmu, którą przeprowadził w *Prolegomenach do czystej logiki*, tj. w pierwszym tomie *Badan logicznych*, jako że *Prolegomena...* są — przypomnijmy — jeszcze dziełem zorientowanym zupełnie przedmiotowo (naturalnie), bez uwzględnienia właściwej problematyki fenomenologicznej. W konsekwencji zaś krytyka psychologizmu, której są one poświęcone, przyjmuje na wskroś przedmiotową perspektywę. Krytykując w *Prolegomenach...* psychologizm, Husserl przyznaje tym samym po części rację platonizmowi, który jest **naturalnym** stanowiskiem antypsychologistycznym. Jeżeli zatem chodzi o status istoty w ramach nastawienia naturalnego, to większa część prawdy leży po stronie platonizmu (antypsychologizmu)⁴⁹. W tym kontekście Lowit trafnie zauważa, że według Husserla, w planie naturalnym istota jest bytem w sobie, nieczasowym, niezależnym od podmiotu, i takiej koncepcji istoty Husserl nigdy nie zarzucił, ale jest ona — powtórzmy — pewnym stanowiskiem w ramach nastawienia naturalnego⁵⁰. Istota jest zatem bytem w sobie w odniesieniu do podmiotu psychologicznego, a zarazem nie istnieje w czasie obiektywnym, naturalnym i jako taka ma charakter nieczasowy.

Taka platonistyczna interpretacja istoty⁵¹ staje się zatem nieunikniona jedynie w ramach nastawienia naturalnego, przy czym alternatywą platonizmu jest psychologizm, a z tego punktu widzenia platonizm i psychologizm łączy

⁴⁸ A. Lowit: *Pourquoi Husserl n'est pas platonicien*. „Les études philosophiques” 1954, t. 9, s. 326.

⁴⁹ Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*. Aufl. 2. Halle 1913, s. 58–59. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Tłum. J. Sidorek. Toruń 1996, s. 65–66.

⁵⁰ A. Lowit: *Pourquoi Husserl n'est pas platonicien...*, s. 329–330. Zob. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985, s. 312.

⁵¹ Platonistyczna, a nie Platowska, ponieważ punktem odniesienia Husserla, jeśli chodzi o problematykę istoty, nie są teksty samego Platona, lecz jedynie ich uproszczona, skonwencjonalizowana interpretacja, którą określa się mianem platonizmu.

to, że zarówno jeden, jak i drugi pozostają w planie nastawienia naturalnego, dzieląc jego metafizyczne presupozycje. Psychologizm absolutyzuje istnienie realności, platonizm — idealności⁵². Dopiero w ramach nastawienia transcendentalnego sytuujemy się poza sporem psychologizmu z platonizmem. Przyjmując bowiem postawę transcendentalną, tzn. dokonując *epoché*, unikamy zabsolutyzowania idealnych i realnych rzeczywistości, zabsolutyzowania właściwego naturalnemu myśleniu, a zarazem wykraczamy definitywnie poza alternatywę psychologizmu i platonizmu. W świetle fenomenologii transcendentalnej zarówno idealność, jak i realność są zrelatywizowane do subiektywności transcendentalnej, będącej fundamentem sensu bytu w całości. Z jednej strony idealność istnieje wprawdzie w sobie w odniesieniu do podmiotowości **psychologicznej**, ale z drugiej strony jest ona intencjonalnym efektem (*Leistung*) spontanicznej aktywności subiektywności **transcendentalnej** i jako taka ma być jedynie fenomenalny⁵³. Z transcendentalnego punktu widzenia błąd platonizmu polega na tym, że pozostając w planie naturalnym, wynosi on do rangi absolutu to, co nie jest źródłem konstytuującym, lecz jedynie wytworem ukonstituowanym subiektywności transcendentalnej. Dlatego sama subiektywność transcendentalna — jak trafnie zauważa Seebohm — nie stanowi *a priori* w sensie absolutnie idealnego przedmiotu⁵⁴. Jeżeli Husserl mówi o *a priori* wrodzonym subiektywności czy o *a priori* subiektywnym, to tylko w tym sensie, że subiektywność, doświadczając faktów, konstytuuje je, a zarazem ujmuje w ideującej abstrakcji ich istotę⁵⁵. W fenomenologii zatem fakt i *a priori* nie są od siebie oddzielone przepaścią, lecz mają wspólne źródło: subiektywność transcendentalną, a różnią się co do poziomów swej konstytucji. Objaśnijmy najpierw najbardziej ogólnie samą ideę konstytucji.

Stanisław Judycki zwraca uwagę na to, że w fenomenologii Husserla pojęcie **konstytucji** ma dwa znaczenia, przy czym Husserl używał tych dwóch znaczeń jednocześnie, nie odróżniając ich wyraźnie⁵⁶. W pierwszym sensie pojęcie to oznacza proces syntetycznych dokonań świadomości, w którym dochodzą do prezentacji różne rodzaje przedmiotowości, a w drugim — zespół zabiegów badawczych, przede wszystkim związanych z redukcją, mających na celu wydobyć na jaw tego procesu, tzn. samo badanie konstytutywne przeprowadzane w ramach krytyki poznania. Spróbujmy określić stosunek między redukcją w sensie *epoché* a badaniami konstytutywnymi. Nie ulega

⁵² Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 121—122 (151—152).

⁵³ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Mit ergänzenden Texten hrsg. von P. Janssen. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 17. Den Haag 1974, s. 175—176; E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 118 (124—125). Zob. A. Lowit: *Pourquoi Husserl n'est pas platonicien...*, s. 333—336.

⁵⁴ T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 139.

⁵⁵ Zob. *ibidem*.

⁵⁶ S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 78.

wątpliwości, że — jak trafnie zauważa Tugendhat — „sens fenomenologicznej redukcji spełnia się ze swej strony dopiero w fenomenologicznej konstytucji”⁵⁷. Nie znaczy to jednak, że badania konstytutywne Husserl przeprowadza dopiero po dokonaniu redukcji transcendentalnej. Określając stosunek między badaniami konstytutywnymi a *epoché*, Tugendhat w przekonujący sposób wykazuje, że problematyka konstytucji nie rozplywa się w problematyce transcendentalnej redukcji⁵⁸. Problematyka konstytucji bowiem przewijała się w tekstach Husserla, zanim wypracował on metodę redukcji transcendentalnej, a więc już w fenomenologii przedtranscendentalnej. Husserlowska nauka o konstytucji wyrasta bowiem z namysłu nad sposobami samoprezentacji różnego rodzaju przedmiotowości; jako taka zaś wyraża korelację między przedmiotem i podmiotem, bytem i poznaniem, a pojęcie tak rozumianej korelacji pojawiło się — jak wiemy — po raz pierwszy w *Badaniach logicznych*. W *Kryzysie nauk europejskich* Husserl powie, że odkrycie *Badan logicznych* polega na ujawnieniu przedziwnej apriorycznej korelacji między światem i subiektywnymi sposobami jego prezentacji⁵⁹. Co więcej, to właśnie odkrycie uniwersalnego *a priori* korelacyjnego (konstytutywnego) przedmiotu oraz subiektywnych sposobów jego dania naprowadziło Husserla na ideę redukcji transcendentalnej. Sam Husserl bowiem w *Kryzysie...* mówi, że „włączenie ludzkiej podmiotowości do problematyki korelacyjnej musiało z konieczności wymusić radykalną przemianę sensu tej problematyki, a wreszcie doprowadzić do fenomenologicznej redukcji, do absolutnej subiektywności transcendentalnej”⁶⁰. Zastanówmy się, na czym polegała ta przemiana.

W *Badaniach logicznych* Husserl sformułował już zasadę fenomenologii, głoszącą, że przedmioty mogą być zdefiniowane jedynie przez akty, w których są dane, wobec czego zarówno przedmioty realne, jak i idealne są ujmowane jako efekty świadomościowych syntez, doprowadzających je do samoprezentacji. W *Badaniach...* jednak — jak zauważa Judycki — nie zostało jeszcze postawione „naczelne pytanie epistemologiczne o charakter relacji pomiędzy świadomością a światem”, a w konsekwencji „badanie konstytutywne w sensie ostatecznie uprawomocniającej krytyki poznania nie ma tutaj jeszcze miejsca”⁶¹. W dziele tym bowiem sama świadomość jest jeszcze rozumiana **ontycznie**, jako dziedzina pośród innych dziedzin, a traktująca o niej teoria

⁵⁷ „Der Sinn der phänomenologischen Reduktion erfüllt sich seinerseits erst in der phänomenologischen Konstitution.” E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 169.

⁵⁸ Ibidem, s. 170.

⁵⁹ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 168.

⁶⁰ Ibidem, s. 169—170. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* — E. Husserl: *Wybór pism*. Tłum. S. Walczewska. W: K. Świącicka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 182.

⁶¹ S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 78.

poznania stanowi jedną z wielu nauk — psychologię opisową, która ma na celu opis fundowania przedmiotów przez akty świadomości⁶². W takiej perspektywie nie można nadać relacji między świadomością a światem charakteru konstytucji i nie można objaśnić **sensu** bycia obiektywnego (transcendentnego) świata, ponieważ perspektywa ta jest jeszcze perspektywą światową, a aby badać sens świata, muszę znaleźć się **poza nim**, co umożliwia mi dopiero *epoché*. Dopiero bowiem redukcja otwiera dostęp do uniwersalnej dziedziny bytu, dziedziny **poza** światem, tzn. dziedziny czystej świadomości, rozumianej **ontologicznie** jako pradžiedzina, w której jawią się wszelkie inne dziedziny przedmiotowe, która tym samym usensownia wszelkie postaci przedmiotowości. Dlatego dopiero w ramach transcendentalnej fenomenologii analiza konstytutywna uzyskuje status ostatecznie uprawomocniającej krytyki poznania: można ją rozumieć jako proces wydobywania na jaw **sensu** wszelkiej transcendencji, **sensu** wszelkiego prawdziwego, obiektywnego istnienia przedmiotu.

Emmanuel Lévinas i Ernst Tugendhat podkreślają ejdetyczny charakter aktów konstytuujących, które stanowią przedmiot badań konstytutywnych przeprowadzanych w ramach fenomenologii transcendentalnej. „Świadomość — pisze Lévinas, komentując relację między świadomością a innymi dziedzinami bytu — jest dziedziną, źródłem ontologii. Problemy konstytutywne będą rozwiązane za pomocą tej ejdetycznej naoczności świadomości. Struktura aktów, które konstytuują każdą kategorię przedmiotów, jest strukturą konieczną i ma swą podstawę w prawach ejdetycznych tych aktów.”⁶³ Również Tugendhat dowodzi, że Husserl, mówiąc o akcie konstytuującym, nie ma na uwadze pojedynczego aktu, lecz akt rozumiany ejdetycznie, a w konsekwencji zależność przedmiotu od aktu konstytuującego ma charakter idealny: nie mogę pomyśleć przedmiotu bez odniesienia do aktu konstytuującego wziętego *in specie*⁶⁴. Dlatego w wypadku konstytucji transcendentalnej nie chodzi o wytwarzanie przedmiotu, wywiedzenie go z subiektywności. W tym kontekście Tugendhat trafnie zauważa, że konstytucji nie należy rozumieć, przyjmując za punkt wyjścia późne stanowisko idealistyczne Husserla, lecz idealizm Husserla należy rozumieć, wychodząc od jego teorii konstytucji⁶⁵.

W wypadku konstytucji transcendentalnej — odwołajmy się jeszcze raz do Tugendhata — nie chodzi również o konstytucję sensu ważności przedmiotu, jak gdyby sam byt przedmiotu nie podlegał konstytucji, jako że korelatem

⁶² Zob. ibidem, s. 78—79.

⁶³ „La conscience est une région, source d'une ontologie. Les problèmes constitutionnels seront résolus à l'aide de cette intuition eidétique de la conscience. La structure des actes qui constituent chaque catégorie d'objets, est une structure nécessaire, et a son fondement dans les lois eidétiques de ces actes.” E. Lévinas: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1994, s. 200.

⁶⁴ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 175—176.

⁶⁵ Ibidem, s. 175.

aktów konstytuujących jest wprawdzie sens, ale to nie oznacza, że przedmiot jest wolny od konstytucji; przeciwnie, sam byt przedmiotu pozostaje jednostką sensu⁶⁶. Konstytucja jest konstytucją prawdziwego bytu przedmiotu i dochodzi — jak to ujmuje Husserl⁶⁷ — do „ściślejszego pojęcia” w tzw. fenomenologii rozumu, która dokonuje fenomenologicznego objaśnienia wszelkich prawd dotyczących transcendentnego bytu, prawd, które pierwotnie wchodzą w zakres *epoché*, dokładniej — prawd w charakterze uznawania w bycie (*Setzungscharakter*).

Samo pojęcie *Setzung*, tzn. pojęcie **uznania w bycie**, pojawiło się już w *Badaniach logicznych* w związku z charakterystyką aktu intencjonalnego. Otóż akt intencjonalny stanowi połączenie jakości i materii, a moment uznania w bycie znajduje się po stronie jakości aktu. Jakość bowiem decyduje o tym, w jaki sposób ten sam przedmiot jest intencjonalnie obecny w świadomości. Różne jakościowe sposoby odniesienia do tej samej przedmiotowej treści mogą określać różnice między takimi gatunkami aktów, jak przedstawienia, sądy i emocje: ta sama treść może być raz przedstawiona, innym razem osądzona lub pożądana⁶⁸. Pojęciu **jakości** można również nadać nieco inny sens, zachowując jego istotną treść⁶⁹. Mogą bowiem różnić się co do jakości dwa przedstawienia: spostrzeżenie zmysłowe jako akt tetyczny, tzn. akt, który nie tylko prezentuje swój przedmiot **źródłowo**, ale również uznaje go za istniejący, i wyobrażenie fantazyjne jako akt pozbawiony uznania w bycie (*Setzung*) swego przedmiotu. Jakość stanowi zatem również o tym, czy akt jest samym tylko przedstawieniem (*blosse Vorstellung*), tj. przeżyciem nie pretendującym do uznania istnienia swego przedmiotu, czy też aktem tetycznym, uznającym w bycie.

W *Badaniach logicznych* jakość, podobnie jak materia, są jeszcze rozumiane od strony samych przeżyć intencjonalnych, nie zaś ich odpowiedników — przedmiotów intencjonalnych, od strony, którą Husserl nazywa noetyczną. Ponadto w *Badaniach...* Husserl utożsamia przedmiot intencjonalny z przedmiotem rzeczywistym. Przedmiot rzeczywisty bowiem musi być **również** przedmiotem intencjonalnym, jeżeli ma być przedmiotem naszej świadomości, przy czym dla świadomości nie ma żadnego znaczenia, czy przedmiot intencjonalny jest rzeczywisty, czy fikcyjny, a konsekwencją takiego rozstrzygnięcia jest sprowadzenie — w ramach analizy czysto intencjonalnej — **rzeczywistej rzeczywistości** do rzeczywistości intencjonalnej⁷⁰. W *Ideach I* natomiast — w ra-

⁶⁶ Ibidem, s. 176—177. Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 171.

⁶⁷ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 91 (79).

⁶⁸ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 411—416 (517—523). Zob. w piątym rozdziale tej pracy podrozdział pt. *Struktura aktu intencjonalnego*.

⁶⁹ Ibidem, s. 456, 477—485 (572—573, 601—611).

⁷⁰ Ibidem, s. 424—425 (532—533). Zob. S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 78.

mach badań konstytutywnych — rozróżnienie jakości i materii jest rozumiane w perspektywie korelacji między przeżyciem a przedmiotem, czyli zarówno od strony przeżyć, jak i ich odpowiedników, a sam przedmiot przeżycia, dawny przedmiot intencjonalny — zostaje odróżniony od rzeczywistego przedmiotu naturalnego nastawienia. Husserl posługuje się teraz parą pojęć **noeza** — **noemat**, przewyciężając jednostronny noetyczny punkt widzenia *Badan logicznych* „przez uwzględnienie równoległych zjawisk noematycznych”⁷¹. Otóż przeżyciu intencjonalnemu (noezie) odpowiada jako jego korelat noemat, który — jako czysty odpowiednik świadomościowy — nie jest już identyczny z przedmiotem rzeczywistym, ponieważ jest wzięty dokładnie tak, jak jest uświadamiany lub dany w przeżyciu, przy wyłączeniu (*epoché*) wszelkiego rzeczywistego istnienia, natomiast składnikom przeżycia, czyli materii i jakości, odpowiadają składniki noematu: materii — sens noematyczny (przedmiotowy), jakości — charaktery tetyczne (*thetischer Charakter* lub *Setzungscharakter*)⁷². Sens przedmiotowy stanowi zawartość noematu. Husserl nazywa go „przedmiotem [wziętym] w »jak« swoich określeń”⁷³. W trakcie jego opisu unikamy wyrażen subiektywnych, określających sposób, w jaki jest on intencjonalnie obecny w świadomości, używając wyrażen formalno-ontologicznych (jak **przedmiot**, **własność**), materialno-ontologicznych (jak **rzecz**, **przyczyna**) lub materialnych (**szorstki**, **barwny** itd.)⁷⁴. Natomiast charaktery tetyczne stanowią o tym, w jaki sposób przedmiot jest uświadamiany. Przedmiot bowiem może być uświadamiany na różne sposoby: w spostrzeżeniu, w fantazji, w przypuszczeniu itd. To, co się ukazuje, jest więc odpowiednio scharakteryzowane jako **cielesna** rzeczywistość, jako możliwość, jako coś prawdopodobnego itd. Sens przedmiotowy wraz z charakterami tetycznymi tworzy pełny noemat, ale noemat należy odróżnić od przedmiotu, do którego on się odnosi, przedmiotu nadającego mu jedność. Noemat ma bowiem treść, tzn. sens, za której pośrednictwem odnosi się do swego przedmiotu, a przedmiot noematu jest określony jako „noematyczny przedmiot po prostu”⁷⁵. Dlatego nie tylko w przeżyciu, ale również w noemacie należy odróżnić treść od przedmiotu, przy czym przedmiot noematu jest tym samym przedmiotem co przedmiot noezy⁷⁶. Tkw

⁷¹ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 298 (423).

⁷² Ibidem, s. 298, 305—306 (423, 432—433). Zob. L. Blaustein: *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*. „Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie” 1926, T. 4, z. 3, s. 59—63.

⁷³ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 303 (429—430).

⁷⁴ Ibidem, s. 300 (426).

⁷⁵ Ibidem, s. 303 (429).

⁷⁶ Ibidem, s. 299 (425). W odniesieniu do noematu Husserl zatem rozróżnia dwa pojęcia przedmiotu: noematyczny przedmiot po prostu, tj. czyste x, centrum jedności sensów, i przedmiot wzięty w „jak” swych określeń, czyli sam sens noematyczny. Zob. ibidem, s. 303 (429).

on w noemacie jako to, co w nim identyczne, jako „czyste *x* w abstrakcji od wszelkich orzeczników”⁷⁷, a od strony noetycznej odpowiada mu — na co zwraca uwagę Leopold Blaustein⁷⁸ — jednolita intencja odpowiedniej noezy. Józef Czarkowski trafnie zauważa, że tego czystego *x* jako nosiciela sensów noematycznych nie da się wprowadzić od tych sensów ani oddzielić, ani nawet pomyśleć, ale jednocześnie owo czyste *x* nie pozwala się sensom rozpląnąć w strumieniu przeżyć i stanowi o transcendencji noematu wobec świadomości⁷⁹.

Rozważanie jakości w aspekcie noematycznym otwiera nową transcendentalną perspektywę na zagadnienie istnienia realnych i idealnych rzeczywistości. Otóż w nastawieniu transcendentalnym samą świadomość uznającą w bycie (ustalającą) Husserl określa jako domniemywanie. Oznacza to w perspektywie korelacji noetyczno-noematycznej, że uznanie istnienia jakiegokolwiek przedmiotu transcendentnego wobec świadomości stanowi moment tetyczny (moment *Setzung*) aktu czystego domniemywania, aktu spełnianego przez *ego* transcendentalne, natomiast po stronie zjawiającego się przedmiotu wziętego tak, jak jest w danym przeżyciu domniemany, odpowiednikiem uznania w bycie jest określony charakter istnienia przypisany temu przedmiotowi, tj. charakter jego zakorzenienia w tej sferze bytu, w której został świadomościowo osadzony.

Husserl wyróżnia wiele rodzajów charakterów tetycznych przysługujących uświadamianym przedmiotom, np.: istniejący na pewno, prawdopodobny, pozostający pod znakiem zapytania; charakterów, które są odpowiednikami uznań w bycie, jakie zawierają określone typy aktów świadomościowych, takie jak: spostrzeżenie, przypuszczenie, pytanie. To właśnie spostrzeżenie jako samoprezentacja przedmiotu w *modus* prostej przeświadczeniowej pewności (*Glaubensgewißheit*), zawierającej moment uznania tego przedmiotu za coś istniejącego po prostu **rzeczywiście, na pewno**, jest prapostacią wszelkiego uznawania w bycie, praprzeświadczeniem w sensie ścisłym (*Urglaube*) czy pramniemaniem (*Urdoxa*), a odpowiadający spostrzeżeniowej pewności (od strony noematycznej) charakter istnienia **na pewno** (bycia **rzeczywistym**) — jest archetypiczną formą wszelkich *modi* istnienia⁸⁰. Dlatego **możliwe** oznacza **możliwie istniejące, prawdopodobne — prawdopodobnie istniejące, pozostające pod znakiem zapytania — pod znakiem zapytania istniejące**⁸¹. Husserl tak to

⁷⁷ Ibidem, s. 302 (428).

⁷⁸ L. Blaustein: *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia...*, s. 63.

⁷⁹ J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*. Toruń 1994, s. 132—133.

⁸⁰ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 238—243 (336—342); Idem: *Erfahrung und Urteil...*, s. 23—26.

⁸¹ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 240 (339).

ujmuje: „Uznawania w bycie w ogóle [...] — za odpowiadające im wyniki mają »stwierdzenia« (»Sätze«), które wszystkie razem są scharakteryzowane jako »coś istniejącego«. Możliwość, prawdopodobieństwo, pozostawanie pod znakiem zapytania, bycie zaprzeczonym, bycie potwierdzonym — to wszystko samo jest czymś »istniejącym«, mianowicie czymś w odpowiedniku [świadomości] scharakteryzowanym jako takie, jako [właśnie] to »domniemanym« w świadomości.”⁸²

Wszystkie przeżycia, które zawierają aktualnie lub potencjalnie moment uznania w bycie swych przedmiotów, wyrażają roszczenie do prawdziwości i jako takie podpadają pod kryteria prawdy i fałszu, a ich przedmioty — pod przeciwstawienie rzeczywistego istnienia i pozoru⁸³. W nastawieniu transcendentalnym problem odróżnienia prawdy od fałszu, rzeczywistości od pozoru musimy rozstrzygnąć w ramach czystej świadomości, a więc w obrębie korelacji noetyczno-noematycznej, wyjaśniając, skąd czerpią swą moc obowiązującą wszelkie uznania w bycie, a w konsekwencji — wyjaśniając, jakie jest źródło prawomocności naszego poznania i rzeczywistości jego przedmiotów. Józef Czarkowski tak to ujmuje: „Pytanie nie jest więc takie: »Czy poznaniu zawartemu immanentnie w świadomości odpowiada jakaś transcendentna wobec świadomości rzeczywistość?«, lecz wyłącznie takie: »Co sprawia, że nasza wiara w świat, nasze uznania w bycie rzeczy mają moc obowiązującą, co te uznania uprawomocnia i odróżnia od roszczeń niezasadnych?«.”⁸⁴

Według Husserla, uznania w bycie są prawomocne, jeżeli są rozumnie wykazywalne. To, co istnieje **rzeczywiście**, **na pewno**, uzyskuje rozumowe uznanie w bycie. I odwrotnie, jeżeli uznanie istnienia przedmiotu ma charakter rozumowy, to przedmiot ten istnieje **rzeczywiście**⁸⁵. Uznanie zaś w bycie przedmiotu jest wtedy rozumowe, gdy przedmiot ten może zostać doprowadzony do źródłowej oczywistości. Oczywistość nie ma bowiem charakteru przymusu mentalnego, lecz jest zdefiniowana ontologicznie: ze względu na prezentującą się rzecz, tzn. jest aktem samoprezentacji przedmiotu, „uchwyceniem bytu oraz jego określeń w *modus* »własnej osoby«”⁸⁶. Na tym polega „ontologiczne przekształcenie pojęcia *oczywistości*”, o którym Husserl mówił już w *Badaniach logicznych*⁸⁷. Konsekwencją tego przekształcenia jest rozszerzenie pojęcia *oczywistości* na wszelkie akty źródłowo prezentujące swoje

⁸² Ibidem, s. 248—249 (351).

⁸³ Zob. J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości...*, s. 137—138.

⁸⁴ Ibidem, s. 139.

⁸⁵ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 310—317 (439—449).

⁸⁶ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 56 (22); Idem: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 1, s. 189—191 (191—194). Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 101—106.

⁸⁷ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 239 (294).

przedmioty — bez względu na to, czy są one adekwatne, czy też nie — oraz zróżnicowanie samej oczywistości stosownie do zróżnicowania podstawowych gatunków przedmiotów. „Każdej dziedzinie i kategorii tego, co pretenduje do bycia (*prätendierter*) przedmiotem, odpowiada fenomenologicznie nie tylko podstawowy gatunek sensów, *resp.* stwierdzeń, lecz także pewien podstawowy gatunek źródłowo prezentującej świadomości takich sensów i przynależny doń podstawowy typ źródłowej oczywistości, która z istoty jest umotywowana przez takiego rodzaju źródłowe danie.”⁸⁸

W *Ideach I* Husserl twierdzi, że oczywistość może być zarówno adekwatnym, jak i nieadekwatnym aktem, ale sam rozumowy charakter uznania w bycie przedmiotu jest odpowiednikiem **idei** adekwatnej oczywistości, a zatem przedmiot jest przedmiotem **istniejącym naprawdę**, gdy **może** być dany w takiej właśnie oczywistości. „Zasadniczo (w *a priori* bezwarunkowej ogólności należącej do istoty) każdemu »naprawdę istniejącemu« przedmiotowi odpowiada idea możliwej świadomości, w której ten przedmiot da się ująć źródłowo i przy tym w pełni adekwatnie. Odwrotnie, gdy zapewniona jest ta możliwość, *eo ipso* przedmiot jest naprawdę istniejącym.”⁸⁹ W ten sposób prawdziwe istnienie tego, co pierwotnie wchodzi w zakres redukcji, jest korelatem idei możliwej oczywistości adekwatnej. Nieprzypadkowo Husserl mówi o idei możliwej oczywistości adekwatnej, a nie po prostu o oczywistości adekwatnej. Wszak, na przykład, przestrzenno-czasowe rzeczy są dane zasadniczo nieadekwatnie w spostrzeżeniach transcendentnych, a mimo to uznania w bycie, jakie zawierają te spostrzeżenia, mają charakter rozumowy, a w konsekwencji przestrzenno-czasowe rzeczy są rzeczami **istniejącymi naprawdę, rzeczywiście**, przy czym „żadne rozumowe uznanie w bycie oparte na takim nieadekwatnie prezentującym przejawie nie może być »ostateczne«, »nieodwołalne«”⁹⁰, co w wypadku spostrzeżenia rzeczy oznacza, że uznanie istnienia samej rzeczy nie ma charakteru absolutnie obowiązującego, ponieważ może zostać przekreślone w dalszym przebiegu doświadczenia. Tam jednak, gdzie ma miejsce jedynie oczywistość nieadekwatna, jak w wypadku spostrzeżenia rzeczy (spostrzeżenia transcendentnego), musi być zachowana adekwatna oczywistość jako idea regulatywna, idea w Kantowskim sensie⁹¹. W przeciwnym razie moment uznania w bycie odnośnego nieadekwatnego, acz źródłowego aktu nie miałby

⁸⁸ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch I, s. 321 (454—455).

⁸⁹ Ibidem, s. 329 (467).

⁹⁰ Ibidem, s. 319 (452).

⁹¹ Ibidem, s. 330—331 (469—470). Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 104—106.

w ogóle charakteru rozumowego. W *Ideach I* Husserl przyjmuje, że w wypadku spostrzeżenia rzeczy adekwatna prezentacja, a zatem również jej odpowiednik: prawdziwe istnienie, jest ideą w Kantowskim sensie, a ideał oczywistości adekwatnej realizuje — przypomnijmy — nie tylko immanentne spostrzeżenie indywidualnych przeżyć i immanentne poznanie istotnościowe, czyli to, co pierwotnie nie wchodzi w zakres redukcji, ale również opatrzone fenomenologicznym nawiasem transcendentne poznanie istotnościowe.

Natomiast w *Medytacjach kartezjańskich* — jak już zaznaczyliśmy — Husserl dokonuje rozróżnienia między oczywistością apodyktyczną a oczywistością adekwatną, przyznając tej pierwszej wyższą rangę i wykazując, że apodyktyczność nie musi iść w parze z adekwatnością, wobec czego oczywistość apodyktyczna jest również możliwa przy oczywistościach nieadekwatnych. Dlatego akty, które odznaczają się apodyktyczną oczywistością, wykluczają możliwość pomyślenia nieistnienia danych w niej rzeczy lub stanów rzeczy i jako takie zawierają „pewną wartość egzystencjalną”⁹². Oczywistość apodyktyczna jednak jest możliwa tylko w odniesieniu do transcendentalnego samoświadectwa, a więc tego, co stanowi fenomenologiczne *residuum*, i w wypadku **transcendentalno-faktycznego** poznania nie idzie w parze z oczywistością adekwatną, a w wypadku **transcendentalno-ejdetycznego** poznania idzie z nią w parze⁹³. Natomiast to, co zostaje pierwotnie wyłączone, co jest przedmiotem poznania transcendentnego, zarówno **transcendentno-faktycznego**, jak i **transcendentno-ejdetycznego**, pozostaje korelatem nieapodyktycznej oczywistości, która jako oczywistość jest uchwyceniem bytu, ale nie wykluczającym możliwości pomyślenia nieistnienia rzeczy lub stanów rzeczy w niej danych; oczywistości, która — przy braku apodyktyczności — jest rozumiana, podobnie jak w *Ideach I*, w perspektywie adekwacji, jaką realizuje (oczywistość transcendentno-ejdetycznego poznania) lub jedynie zakłada jako ideę regulatywną (oczywistość transcendentno-faktycznego poznania).

Jeżeli chodzi o poznanie istotnościowe, to wszelkie akty ejdetyczne, bez względu na to, czy są immanentne, czy też transcendentne, mają wspólną cechę, ponieważ **konstytuują się** w nich specyficzne przedmioty — istoty (i ugruntowane w nich prawa) — które **transcendują** przebieg świadomościowego strumienia przeżyć, przy czym — jak już zasygnalizowaliśmy — immanentne poznanie istotnościowe pierwotnie nie wchodzi w zakres redukcji, gdyż jest samoobiektywizacją świadomości transcendentalnej. Dlatego wszystkie akty ejdetyczne są aktami konstytuującymi transcendentne wobec świadomości przedmioty. W ten sposób w aktach **transcendentalno-ejdetycznych** konstytuują się wprawdzie istoty immanentne, ale odróżnienie tego, co immanentne, od tego, co transcendentne, dokonuje się tu w ramach najszerszego pojęcia

⁹² E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 56 (23).

⁹³ Zob. *ibidem*, s. 62, 103—106 (32—33, 99—105).

transcendencji, a najszersze pojęcie **transcendencji** obejmuje również to, co immanentne⁹⁴. Zastanówmy się, na czym polega ta transcendencja w najszerszym sensie i jej konstytucja w transcendentalnej świadomości oraz jak się ona ma do istot i prawd istotnościowych.

W ramach transcendentalnej fenomenologii transcendencja w najszerszym sensie określa najszersze znaczenie słowa **w sobie**. Samo bowiem pojęcie **w sobie** może być rozumiane nie tylko w sensie przedfenomenologicznym, naturalnym, ale również fenomenologiczno-transcendentalnym. W pierwszym znaczeniu występuje ono w *Prolegomenach do czystej logiki*, inaugurujących *Badania logiczne*, gdzie ma jeszcze logistyczne konotacje⁹⁵, w drugim zaś zostaje pozabawione tych konotacji, a zarazem nabiera rozumowego charakteru w ramach teorii konstytucji⁹⁶. W *Medytacjach kartezjańskich* to drugie pojęcie **w sobie** jest rozumiane w następujący sposób: „Wszystko, co jest, istnieje w najszerszym znaczeniu słowa »w sobie« i zachowuje siebie w konfrontacji z przypadkowym istnieniem wziętych z osobna poszczególnych aktów, które jest istnieniem dla mnie; podobnie każda prawda jest w tym najszerszym sensie »prawdą w sobie«. Owo najszersze znaczenie bycia w sobie odsyła więc do oczywistości, ale nie do oczywistości jako faktu przeżyciowego, lecz pewnej potencjalności ugruntowanej w transcendentalnym Ja i jego życiu, w pierwszym rzędzie do potencjalności nieskończenie mnogich domniemań, odnoszących się syntetycznie do jednego i tego samego przedmiotu, ale oprócz tego również do potencjalności potwierdzania tych domniemań, a więc do potencjalnych oczywistości, dających się w nieskończoność odtwarzać, w charakterze faktów przeżyciowych.”⁹⁷

Po dokonaniu *epoché*, a więc w obszarze transcendentalnej fenomenologii, wszelkie istnienie oraz wszelka prawda zachowują zatem charakter **w sobie**. Można powiedzieć, że bycie **w sobie** stanowi warunek wszelkiej prawdy, ponieważ zapewnia prawdzie idealną identyczność w stosunku do zmieniających się w czasie poszczególnych aktów świadomościowych, w których jest ona ujmowana, identyczność, dzięki której sąd jest prawdziwy raz na zawsze i dla

⁹⁴ „Wenn wir [...] immanente von transzendenten Gegenständen scheiden, so kann das [...] nur eine Scheidung innerhalb dieses weitesten Transzendenzbegriffes besagen.” E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 174.

⁹⁵ W *Prolegomenach...* czytamy: „To, co jest prawdziwe, jest prawdziwe absolutnie, »samo w sobie«; prawda jest identycznie jedna, obojętne, czy uchwytują ją w swych sądach ludzie, czy nie ludzie, aniołowie czy bogowie.” E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 1, s. 117 (123). Sam Husserl jednak w przedmowie do drugiego wydania *Prolegomenów...* przyznaje, że takie ujęcie **prawdy w sobie** jest niedoskonałe (ibidem, s. XIV (9)), niedoskonałe — rzecz jasna — z punktu widzenia transcendentalnej fenomenologii, jako że same *Prolegomena...* są jeszcze dziełem zorientowanym całkowicie przedmiotowo, tzn. przedfenomenologicznie.

⁹⁶ Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 236—238.

⁹⁷ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 96 (87).

wszystkich⁹⁸. Gdy pojęcie w **sobie** rozumieć w znaczeniu przedfenomenologicznym, wówczas identyczność tę pierwotnie określa zasada niesprzeczności, a akty, w których dochodzi ona do prezentacji, są wtórne. Na podstawie bowiem zasady niesprzeczności do samego sensu słów **prawdziwy** i **falszywy** należy, że ta sama treść sądu nie może być jednocześnie prawdziwa dla jednego podmiotu i fałszywa dla innego, prawdziwa w jednym czasie i fałszywa w innym. W ten właśnie sposób idealna identyczność prawdy jest rozumiana w *Prolegomenach*...⁹⁹. Jeżeli natomiast pojęcie w **sobie** jest rozumiane fenomenologicznie, to idealnej identyczności, dzięki której sąd prawdziwy ma ważność wszędzie i zawsze, nie określa pierwotnie zasada niesprzeczności, ponieważ w transcendentalnej fenomenologii nie można z góry zakładać ważności tej zasady, lecz należy ją dopiero wykazać w ramach badań konstytutywnych. Z transcendentalnego punktu widzenia identyczność stanowi korelat syntezy identyfikacji, ufundowanej w pokrywaniu się dwóch aktów: sygnitywnego i intuicyjnego — i jako taka jest ona rozpatrywana ze względu na akty, w których dochodzi do prezentacji: jako zgodność między tym, co mniemane, i tym, co dane naocznie. Innymi słowy, do sensu prawdy rozumianej fenomenologicznie należy to, że konstytuuje się w syntezie wypełnienia, przy czym prawda nie konstytuuje się w pojedynczych, wziętych z osobna aktach wypełnienia, lecz w *idei* wypełnienia. W tym kontekście Tugendhat niezwykle trafnie zwraca uwagę na to, że według Husserla, „prawda może istnieć w sobie, nie będąc rozpoznana; nie istnieje wówczas wprawdzie żaden odnośny pojedynczy akt oczywistości, istnieje jednak »idea« tego aktu, tzn. idealna możliwość, że to, co mniemane, dochodzi do prezentacji w takim akcie”¹⁰⁰. Podobnie przedmiot pozostaje przedmiotem, bez względu na to, czy kiedykolwiek **faktycznie** będzie poznany. W *Idei fenomenologii* bowiem Husserl pisze na temat przedmiotu: „[...] jest tym, czym jest, niezależnie od tego, czy jest poznany, czy też nie, [...] jako przedmiot jest przedmiotem możliwego poznania, jest zasadniczo poznawalny, nawet wtedy, gdy *de facto* nie był i nigdy nie będzie poznany, jest zasadniczo przedstawialny, spostrzegalny, da się określić przez orzeczniki w możliwym myśleniu o charakterze sądu itd.”¹⁰¹

⁹⁸ Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*..., s. 57—59, 236—238.

⁹⁹ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*..., Bd. 1, s. 116—122 (122—127).

¹⁰⁰ „So kann also selbstverständlich auch nach Husserls Auffassung eine Wahrheit an sich bestehen, ohne erkannt zu sein; es besteht dann zwar kein entsprechender einzelner Evidenzakt, aber doch die »Idee« dieses Aktes, d.h. die ideale Möglichkeit, daß das Gemeinte in einem solchen Akt zur Gegebenheit kommt, und ohne den Rekurs auf diese *Möglichkeit des Selbstgegebenseins* verliert die Rede vom »selbst« und von der Wahrheit jeden Sinn.” E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*..., s. 92.

¹⁰¹ E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie*..., s. 25 (36).

To, co dochodzi do prezentacji w syntezie identyfikacji, tj. sama idealna identyczność, nie rozplywa się zatem w poszczególnych aktach identyfikacji, lecz jest względem nich w sobie i to bycie w sobie czy transcendencja w najszerszym sensie stanowi warunek wszelkiej idealności, a w konsekwencji — warunek wszelkich istot i prawd istotnościowych. Idealności nie są jednak zupełnie niezależne od wszelkiego bycia danym. To bowiem, co jest w sobie, transcenduje wprawdzie pojedyncze aktualne akty świadomości, ale nie jest niezależne od możliwości bycia danym w ogóle¹⁰². Bycie w sobie idealności pozostaje tym samym w związku z pojęciem **świadomości potencjalnej**, z pojęciem **horyzontów świadomości**, **ukrytych możliwości**, które zawsze towarzyszą temu, co aktualnie dane. Dlatego charakter w **sobie** (czy transcendencja w najszerszym sensie), znamionujący istoty i prawdy istotnościowe, oznacza możliwość powrotu do **tego samego** i odtwarzania tego w nieskończoność¹⁰³.

Z tej przyczyny idealności przynależne do wszelkich rodzajów przedmiotów oraz prawdy ich dotyczące nie konstytuują się w pojedynczych aktach, lecz — co podkreśla Tugendhat — „w otwartej nieskończoności *możliwych* aktów o tej samej istocie”¹⁰⁴. Jeżeli mówimy, że przedmiot w swej idealnej identyczności (w swej istocie) jest korelatem pojedynczego aktu oczywistości, to w tym sensie — odwołajmy się jeszcze raz do Tugendhata — że akt ten zawsze już **antycypuje** możliwość powrotu do tego, co on właśnie tu i teraz ujmuje i dopiero ta możliwość czyni go aktem oczywistości¹⁰⁵. „Gdyby nie było żadnej możności przypominania sobie — pisze Husserl w *Formale und transzendente Logik* — żadnej świadomości tego, że zawsze mogę powrócić do tego, co tu ujmuje, choć nie jest ono już przecież spostrzeżane, czy choćby przypomnienia, w którym je właśnie miałem, które upłynęło, wówczas mowa o tym samym, o danym przedmiocie, byłaby pozbawiona sensu.”¹⁰⁶ W świadomości, że zawsze mogę powrócić do tego samego przedmiotu, konstytuują się **istoty** wszelkich kategorii przedmiotów oraz wszelkie prawdy istotnościowe, bez względu na to, czy przedmioty te są immanentne, czy transcendentne (w węższym sensie). W wypadku bowiem spostrzeżenia immanentnego, którego przedmiot stanowi przeżycie należące do tego samego strumienia świadomości, co ono samo, jest zawsze już z góry

¹⁰² Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 237—238.

¹⁰³ Zob. ibidem, s. 234, 237. Zob. również E. Lévinas: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl...*, s. 44.

¹⁰⁴ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 53—54, 215.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 52—54, 92, 215, 234.

¹⁰⁶ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 291. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Formale und transzendente Logik* — E. Husserl: *Wybór pism*. Tłum. S. Walczewska. W: K. Świąciecka: *Husserl...*, s. 175.

brane pod uwagę możliwe i do woli powtarzalne przypomnienie¹⁰⁷. W przeciwnym razie spostrzeżenie to nie byłoby ujęciem przedmiotu.

„W ten sposób — pisze Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* — otrzymujemy rozwiązanie niezwykle w sobie doniosłego transcendentalnego problemu przedmiotów idealnych, idealnych w specyficznym sensie. Ich ponadczasowość (*Überzeitlichkeit*) ujawnia się jako wszechczasowość (*Allzeitlichkeit*), jako korelat aktów wytwarzania i ponownego odtwarzania dających się podejmować w każdej dowolnej chwili.”¹⁰⁸ W ramach zatem transcendentalnej fenomenologii istoty i prawdy istotnościowe nie mają aczasowego charakteru. Uniezależniają się one wprawdzie od świadomościowego strumienia przeżyć, który jest czymś płynącym, od jego immanentnej czasowości, ale nie tracą związku z nim¹⁰⁹. Idealność, rzecz jasna, nie istnieje w czasie naturalnym, obiektywnym i w tym sensie — i **tylko** w nim — ma charakter aczasowy, natomiast z transcendentalnego punktu widzenia ponadczasowość idealności jest wszechczasowością, tzn. modusem czasowości¹¹⁰.

¹⁰⁷ „Nur dadurch gilt uns die innere Wahrnehmung als Selbsterfassung eines Gegenstandes, daß mögliche und beliebig wiederholbare Wiedererinnerung stillschweigend in Rechnung gezogen ist.” E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 165—166.

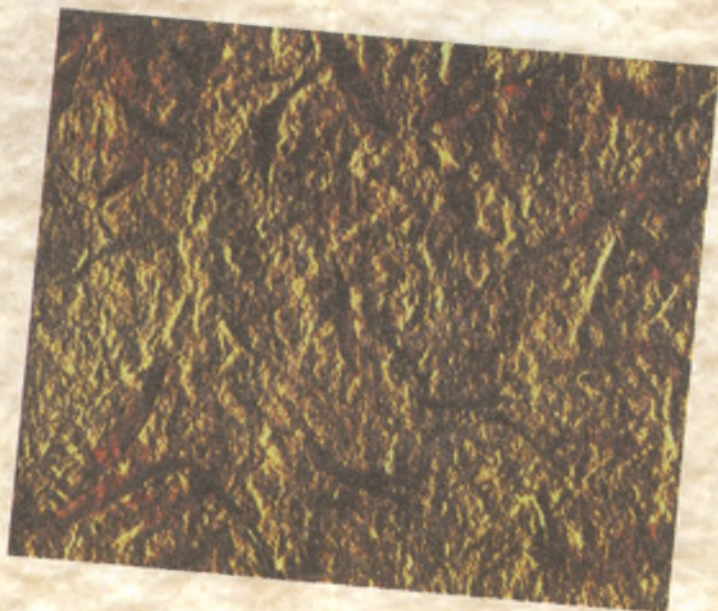
¹⁰⁸ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen...*, s. 155—156 (190—191).

¹⁰⁹ Zob. A. Diemer: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Meisenheim 1965, s. 102—103.

¹¹⁰ Zob. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 313.

Część trzecia

**Kantowska
i Husserlowska teoria
poznania *a priori*
w ujęciu porównawczym**



Rozdział siódmy

Aprioryczność poznania a dylemat subiektywne — obiektywne według Kanta i Husserla

Rozbieżność między Kantem a Husserlem
w kwestii podstawy obiektywnej ważności
poznania *a priori*

Stosunek do kwestii uzasadnienia ważności poznania *a priori* stanowi jeden z wyznaczników zasadniczej rozbieżności stanowisk między Kantem (i kantystami) a Husserlem (i fenomenologami). W rozprawach na temat aprioryczności poznania przyjmuje się, że o ile Kant wyprowadza ogólność i konieczność, jakimi charakteryzuje się poznanie *a priori*, z natury podmiotu poznającego, traktując jednocześnie te dwa kryteria *a priori* jako jego formalną charakterystykę, tzn. uznając materialne *a priori* za *contradictio in adiecto* — o tyle Husserl rozpoznaje źródło apriorycznej ogólności i konieczności w naturze (istocie) przedmiotu, a nie podmiotu poznającego, afirmując jednocześnie istnienie materialno-apriorycznych względów w strukturę jakości zmysłowych i związków między nimi¹. W niniejszej rozprawie najpierw porównamy

¹ Zob. H. Delius: *Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze a priori*. Göttingen 1963, s. 15—29, 261—262; M. Dufrenne: *La notion d'a priori*. Paris 1959, s. 67—102; R. Ingarden: *Poznanie a priori u Kanta a poznanie a priori według Husserla*. W: Idem: *U podstaw teorii poznania*. Część pierwsza. Warszawa 1971, s. 246—264; I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 114—145; E. Lévinas: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1994, s. 143—174; A. Reinach: *Co to jest fenomenologia?* Tłum. J. Machnac. W: *Fenomenologia*. Red. J. Machnac. Kraków 1990, s. 37—62; M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Bern 1954,

Kantowską koncepcję poznania *a priori* z koncepcją Husserlowską pod względem procedury uzasadniania podstawy ważności tego poznania, a następnie — pod względem rozstrzygnięć w kwestii formalne — materialne.

Porównanie tych dwóch koncepcji poznania *a priori* rozpoczniemy od omówienia stosunku samego Husserla do Kanta, uwzględniając również poglądy innych fenomenologów w interesującej nas kwestii. Taki porządek omówienia jest o tyle uzasadniony, że punktem odniesienia Husserla i w ogóle fenomenologów, jeżeli chodzi o problematykę poznania *a priori*, są właśnie teksty Kanta, którym poświęcają stosunkowo dużo miejsca. Mankamentem takiego podejścia jest jednak pewna jednostronność ujęcia, wynikająca z faktu, że Husserl i inni przedstawiciele fenomenologii traktują filozofię Kanta w perspektywie własnej filozofii — jako już przewyżczony etap w rozwoju transcendentalizmu, rozwoju, którego zwieńczenie stanowi sama fenomenologia. Aby zatem uniknąć tej jednostronności, stosunek Husserla do Kanta zostanie poddany krytycznej ocenie. Nie ulega wątpliwości, że w intencjach Husserla fenomenologiczne pojęcie *a priori* stanowi ripostę na Kantowski subiektywizm i formalizm — Husserl i jego zwolennicy stawiają pod adresem Kantowskiej teorii poznania *a priori* dwa zarzuty: zarzut subiektywizmu oraz zarzut formalizmu. Jeżeli jednak fenomenolodzy patrzą na Kanta przez pryzmat własnej filozofii, to — aby zająć w miarę bezstronne stanowisko — musimy się zastanowić nad tym, czy owe zarzuty są zasadne, i poddać je rzeczowej analizie. Rozpocznijmy od zbadania zasadności zarzutu subiektywizmu.

Fenomenolodzy zwracają uwagę na to, że w koncepcji Kanta obydwie cechy poznania *a priori*: ogólność i konieczność, zostają ujęte subiektywistycznie, a oznacza to, że mają one podstawę ważności w podmiocie poznającym. W Kantowskim transcendentalizmie ogólność i konieczność są warunkami, które umysł narzuca przedmiotom, a w konsekwencji ogólność może być zawsze interpretowana — jak zauważa Mikel Dufrenne — jako *consensus*, natomiast konieczność jako rodzaj przymusu mentalnego², czy — jak to ujmuje inny fenomenolog, Roman Ingarden — „to tyle co »bycie przymuszonym przez wrodzone człowiekowi formy naoczności i intelektualne pojęcia czyste«”³. Analogicznie sformułowany zarzut subiektywizmu wobec Kantowskiej teorii poznania *a priori* podniósł wcześniej sam Husserl. Idealistycznej teorii poznania od Kartezjusza aż do Kanta (z wyjątkiem Leibniza, który jednak nie osiągnął właściwego poziomu refleksji transcendentalnej) zarzucił on fundamentalną niejasność: „Przyjmuje się wprowadzić czyste myślenie, my-

s. 68—101; E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967, s. 163—165, 180—181.

² M. Dufrenne: *La notion d'a priori...*, s. 87.

³ R. Ingarden: *Poznanie a priori u Kanta a poznanie a priori według Husserla...*, s. 251.

ślenie »aprioryczne«, i tym samym odrzuca się tezę empirystyczną; jednak nie uświadamia się sobie jasno w refleksji (*reflektiv*), że jest coś takiego, jak czyste oglądanie, jako pewien sposób uzyskania danych, w którym istoty są źródłowo dane jako przedmioty, całkiem tak, jak indywidualne [przedmioty] realne w naoczności doświadczenia [...].”⁴ Innymi słowy, zapoznaje się przedmiotowy charakter ogólności i konieczności, jako czegoś ugruntowanego w istotach i prawach istotowych, obowiązującego wszystkie podmioty, nawet Boga. Cechą charakterystyczną takich teorii jest — zdaniem Husserla — antyplatonizm, który prowadzi do subiektywizmu i psychologizmu⁵. Antyplatonizm znamionuje całą Kantowską teorię poznania *a priori*. Kant przeoczył przedmiotową podstawę ważności apriorycznego poznania, widząc źródło jego ogólności i konieczności w ludzkim umyśle. Dlatego Kantowskie pojęcie *a priori* ulega antropologicznemu zafałszowaniu⁶. „Ostatecznie — pisze Husserl w *Badaniach logicznych* — wszystkie zasadnicze niejasności Kantowskiej krytyki rozumu wiążą się z tym, że Kant nigdy nie uświadomił sobie jasno swoistości czystej »ideacji«, adekwatnego wypatrzenia istot pojęciowych i tego, co jest powszechnie ważne na mocy praw płynących z istoty, że więc brakowało mu rzetelnego fenomenologicznego pojęcia *a priori*.”⁷

Zasadnicza intencja podniesionego przez fenomenologów zarzutu subiektywizmu wobec Kanta sprowadza się więc do wytknięcia mu relatywizacji ważności praw *a priori* do ludzkiej subiektywności. Nie ulega wątpliwości, że taka relatywizacja w pełni określa sens Kantowskiego transcendentalizmu. Według Kanta bowiem, prawa *a priori* mają konieczną i uniwersalną ważność jedynie dla podmiotu ludzkiego. Kwestionując Kantowski subiektywizm, sam Husserl przyjmuje istnienie przedmiotów ogólnych (ogólnych istot) oraz specyficznych rodzajów naoczności, w których te przedmioty są dane, a w konsekw-

⁴ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 1. Text der 1.—3. Aufl. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 3/1. Den Haag 1976, s. 46. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 66.

⁵ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Mit ergänzenden Texten hrsg. von P. Janssen. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 17. Den Haag 1974, s. 265—266; E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 7. Den Haag 1956, s. 198—199.

⁶ E. Husserl: *Erste Philosophie...*, Teil 1, s. 355—356. Zob. H. U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*. Meisenheim 1964, s. 30.

⁷ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Teil 2. Aufl. 2. Halle 1921, s. 203. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 2. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 243—244.

wencji — określa poznanie *a priori* jako intuicję czy naoczność istoty. Pod tym względem Husserlowską teorię poznania *a priori* można uznać — jak zauważa Iso Kern — za platonizującą⁸, i to pomimo krytyki platonizmu, jaką przeprowadził sam Husserl⁹. Twórca fenomenologii, występując przeciwko antyplatonizmowi, zachowuje zatem **autentyczny** sens platonizmu; autentyczny, tzn. pozbawiony metafizycznych presupozycji.

W ujęciu Husserla kryteria poznania *a priori*: ogólność i konieczność, są ugruntowane w istotach i związkach między istotami, ujmowanych w naoczności ejdetycznej. Dlatego prawa *a priori* są absolutnie ważne dla każdego podmiotu, nawet Boga. Ernst Tugendhat zwraca uwagę na to, że w fenomenologii aprioryczna konieczność rzeczowa nie wynika z istoty subiektywności, lecz jest odniesiona do określonych typów przedmiotowości, do *Sachhaltigkeiten*, i jako taka jest ona wprawdzie w sobie absolutnie ważna, ale nie obowiązuje uniwersalnie¹⁰. Wszak Husserlowskie materialne *a priori* obowiązuje **absolutnie** wszystkie możliwe przedmioty podpadające pod daną istotę, tzn. przedmioty określonego typu, ale nie obowiązuje wszystkich możliwych przedmiotów w ogóle. Natomiast w Kantowskim transcendentalizmie prawa *a priori* są wprawdzie prawami zrelatywizowanymi do ludzkiej podmiotowości, ale koniecznie obowiązującymi **wszystkie możliwe przedmioty naszego doświadczenia** i jako takie mają charakter apodyktyczny, ponieważ zdaniem Kanta, aprioryczna konieczność wynika z istoty subiektywności, a uniwersalność — co podkreśla Tugendhat — która dotyczy wszystkich możliwych przedmiotów naszego doświadczenia, jest tylko wówczas osiągalna, gdy aprioryczna konieczność ma ugruntowanie w istocie Ja¹¹. „Kantowskie *a priori* — konkluduje Tugendhat — jest wprawdzie relatywne w odniesieniu do ludzkiego Ja, dla którego jednak obowiązuje uniwersalnie, podczas gdy Husserlowskie *a priori* wprawdzie w sobie absolutnie obowiązuje, ale jedynie relatywnie wobec danej rzeczowości, która sama nie jest konieczna.”¹²

⁸ I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 56.

⁹ Na temat Husserlowskiej krytyki platonizmu zob. szósty rozdział tej pracy, podrozdział pt. *Konstytucja prawd istotnościowych*.

¹⁰ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 164.

¹¹ Ibidem, s. 163—164.

¹² „Kants Apriori ist zwar relativ auf das menschliche Ich, aber für dieses gilt es universal, während Husserls Apriori an sich zwar absolut gilt, aber nur relativ auf die jeweilige Sachhaltigkeit, die selbst nicht notwendig ist.” Ibidem, s. 165.

Zapewnienie a zrozumienie obiektywnej ważności praw *a priori*

Należy zwrócić uwagę na to, że w fenomenologii aprioryczne konieczności nie są wprawdzie ugruntowane w subiektywności, lecz zrelatywizowane do określonych typów przedmiotowości, ale mają one sens jedynie dla subiektywności, przy czym Husserl wbrew Kantowi przyjmuje, że zadaniem fenomenologii nie jest uzasadnienie obiektywności, lecz jej zrozumienie. W *Kryzysie nauk europejskich* czytamy bowiem: „Nie chodzi o to, aby obiektywność zapewnić, lecz ją zrozumieć.”¹³ Innymi słowy, o ile Kant wyszedł od faktu istnienia poznań *a priori*, a celem jego filozofii transcendentalnej było uzasadnienie czy ugruntowanie ich ważności, o tyle fenomenologia nie jest zorientowana na zapewnienie obiektywności, lecz zrozumienie czy objaśnienie jej sensu. Dlatego Husserl postawił Kantowi zarzut, że nie przeprowadził on opisowej analizy poznania, zakładając to, co miał dopiero wyjaśnić. „Kant — pisze Husserl w *Badaniach logicznych* — od samego początku daje się porwać nurtowi metafizycznej teorii poznania przez to, że chce krytycznie »uratować« matematykę, przyrodoznawstwo i metafizykę, zanim jeszcze poddał istotowej analizie i krytyce poznanie jako takie, całą sferę aktów, w których dokonuje się prelogiczne obiektywizowanie i logiczne myślenie, i nie sprowadził pierwotnych pojęć i praw logicznych do ich fenomenologicznego źródła.”¹⁴ Zdaniem Husserla, obiektywne prawa tylko wówczas osiągną poziom filozoficznej zrozumiałości, gdy zostaną odniesione do aktów świadomości, w których konstytuuje się ich sens, a sama tematyka konstytucji nie jest nastawiona na zapewnienie obiektywności, lecz jej usensownienie i jako taka ma charakter czysto deskryptywny¹⁵. Spróbujmy bliżej określić różnicę między Husserlem a Kantem w tej kwestii.

Eugen Fink zauważa, że o ile naczelną opozycją filozofii krytycznej jest opozycja między tym, co transcendentalne, a tym, co empiryczne, o tyle fenomenologię zdominowała opozycja: to, co transcendentalne — to, co światowe¹⁶. Z punktu widzenia fenomenologii Kantowski transcendentalizm pozostaje jeszcze światowym subiektywizmem, tzn. psychologizmem i antropo-

¹³ „Es gilt nicht, Objektivität zu sichern, sondern sie zu verstehen.” E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 193.

¹⁴ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 203 (243).

¹⁵ Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 212—226.

¹⁶ E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*. Den Haag 1966, s. 147.

logizmem¹⁷. Kant bowiem dokonuje wprawdzie rozróżnienia między tym, co transcendentalne, a tym, co empiryczne, ale w jego ujęciu to, co transcendentalne, nie jest jeszcze ujmowane w swej absolutnej niezależności od świata. To, co transcendentalne, rozpatruje bowiem Kant w swej filozofii poza wszelkim doświadczeniem empirycznym, samo jednak przeciwstawienie empirii temu, co transcendentalne, jest w niej jeszcze przeprowadzone zgodnie z naturalnym nastawieniem, zakładającym istnienie świata oraz człowieka jako części świata, ponieważ Kant nie wypracował metody redukcji fenomenologicznej¹⁸. Natomiast fenomenologia, w przeciwieństwie do Kantowskiego transcendentalizmu, nadaje temu, co transcendentalne, nowy sens, sens czegoś pozaświatowego. Husserl bowiem, krytykując wszelkie formy upsychnienia czy uświatowienia tego, co transcendentalne, wykazuje, że nie wiąże się ono ani ze światem, ani z człowiekiem należącym do świata, lecz stanowi centrum emanujące sens, obdarzające sensem wszystko, co ma charakter światowy. Dlatego fundamentalny problem fenomenologii sprowadza się do problemu usensownienia świata. Kluczem do rozwiązania tego problemu nie jest, jak w filozofii Kanta, eksplorowanie warunków *a priori* wszelkiego poznania teoretycznego, jako że same te warunki są światowe, lecz odsłonięcie **nowej dziedziny poza światem**, dziedziny czystej czy transcendentalnej świadomości. Dziedzina ta nie jest przy tym dziedziną formalną, tzn. pustą formą dziedziny w ogóle, lecz stanowi szczegółową dziedzinę bytu, dziedzinę bytu indywidualnego i czasowo określonego. Zapoznajemy jednak istotę świadomości, gdy traktujemy ją jako dziedzinę pośród innych dziedzin. Dziedzina transcendentalnej świadomości bowiem stanowi pradžedzinę — absolutny i źródłowy fundament sensu wszystkich innych dziedzin bytowych.

Jak już zaznaczyliśmy, problem usensownienia świata to problem jego konstytucji. Dlatego idealizm fenomenologiczny jest — jak zauważa Fink — **idealizmem konstytutywnym**¹⁹. Problem konstytucji nie jest problemem ontologicznym, ponieważ w konstytucji nie chodzi o to, aby wywieść przedmiot ze świadomości, lecz o to, aby nadać mu sens. Problem konstytucji nie jest również problemem gnoseologicznym, nie chodzi wszak o konstytucję przedmiotu poznania przez aprioryczne formy, konstytucję w znaczeniu nadania czy zapewnienia mu ważności. Gnoseologiczna idea konstytucji jest — jak zauważa Fink — ideą krytyczną, którą reprezentuje Kant i neokantystyści, a krytyczna idea konstytucji jest jeszcze ideą wewnątrzświatową, ponieważ zakłada, iż przedmiot poznania konstytuują aprioryczno-światowe formy

¹⁷ Ibidem, s. 100—106, 145—149. Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 92—134.

¹⁸ Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie...*, Teil 1, s. 236—237. Por. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 92—94.

¹⁹ E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik...*, s. 147.

subiektywności²⁰. Idea ta implikuje tym samym rozdział dwóch heterologicznych momentów: formy apriorycznie **ważnej** i treści danej, przy czym treść jest identyfikowana z treścią empiryczną. Natomiast w konstytucji fenomenologicznej nie ma dualizmu heterologicznych momentów, ponieważ w idealizmie fenomenologicznym nie chodzi o pierwszeństwo ważności formy subiektywności przed daną treścią, lecz zrozumienie wszelkiej ważności.

Z punktu widzenia fenomenologii Kant, przyjąwszy krytyczny punkt widzenia, zapoznał deskryptywny charakter pojęcia *a priori*, orientując problematykę aprioryczności poznania na konstruowanie, kształtowanie czy formowanie. Dlatego zarzut subiektywizmu wobec Kanta jest również formułowany — żeby posłużyć się tu terminologią Maxa Schelera — jako zarzut **woluntaryzmu teoriopoznawczego**, tzn. pustego, abstrakcyjnego formalizmu²¹. Intencją tego zarzutu jest wytknięcie Kantowi **dowolności** nadawania form implikowanej w jego pojęciu *a priori*. Dowolność ta miałaby wynikać z pustego charakteru formy, w którą wrzuca się raz to, raz tamto. Taki zarzut został podniesiony wobec filozofii Kanta już w jego czasach jako zarzut **manufakturowego formalizmu**, tj. subiektywistycznej samowoli nadawania form²². Zastanówmy się nad tym, czy ten zarzut jest zasadny i czy nie można by go wysunąć również przeciw samemu Husserlowi. Aby to rozstrzygnąć, musimy rozważyć problem statusu ontologicznego zjawiska w koncepcjach tych dwóch filozofów. Zarówno bowiem Kant, jak i Husserl ograniczają ważność poznania *a priori* właśnie do zjawisk i jeżeli można by mówić o jakiejś subiektywistycznej samowoli implikowanej w ich pojęciu *a priori*, to przekreślałaby ona możliwość bycia w sobie (czy transcendencji) zjawiska w odniesieniu do świadomości.

²⁰ Ibidem, s. 144—149.

²¹ Zob. M. Scheler: *Problemy religii*. Tłum. A. Węgrzecki. Kraków 1995, s. 146.

²² Sam Kant wspomina o tym zarzucie w rozprawie *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. Zob. I. Kant: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*. Bd. 8. Berlin 1968, s. 404. Polski przekład — I. Kant: *O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*. Tłum. M. Żelazny. Toruń 1992, s. 40.

Kant i Husserl a problem bycia w sobie (transcendencji) zjawiska wobec świadomości

Zjawisko a rzecz w koncepcji Kanta

Scharakteryzujemy najpierw stanowisko Kanta w tej kwestii. Oczywiście, forma w ujęciu Kanta ma charakter subiektywny, a samo poznanie syntetyczne *a priori* opiera się właśnie na formach (naoczności i myślenia). W rozprawie *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (*O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*) Kant definiuje pojęcie formy, posługując się scholastyczną formułą: *forma dat esse rei*: „Istota rzeczy, na ile może być poznana przez rozum, istnieje w jej formie (u scholastyków nazywa się to *forma dat esse rei*). Jeśli ta rzecz jest przedmiotem zmysłów, to jest ona [istota — P.L.] formą rzeczy (jako zjawisk) w naoczności [*Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen)*] i nawet czysta matematyka nie jest niczym innym aniżeli formalną nauką o czystych oglądach; także metafizyka jako czysta filozofia ugruntowuje swoje poznanie przede wszystkim na formach myślenia, pod które później może zostać podstawiony każdy obiekt (materia poznania). Na formach tych opiera się możliwość wszelkiego poznania syntetycznego *a priori*, istnienie którego nie może podlegać wątpliwości.”²³ W pierwszym zdaniu zacytowanej wypowiedzi Kant twierdzi, że jeżeli istota rzeczy ma być poznana przez rozum, to istnieje w jej formie (formie rzeczy). Hans Graubner zwraca uwagę na to, że zdanie to nie rozstrzyga, czy istota rzeczy może być czymś również wówczas, gdy nie jest poznana przez rozum, ale przesądza o tym, że jeżeli ma być ona poznana przez rozum, to musi istnieć w formie²⁴. Forma zatem pozostaje w relacji do poznającego rozumu i poza tą relacją jest niczym, a w konsekwencji musi mieć subiektywny charakter.

Zdaniem samego Kanta, subiektywny charakter formy nie implikuje jednak samowolnego jej nadawania. Myśliciel z Królewca, odpierając zarzut manufakturowego formalizmu, twierdzi, że w wypadku formalnego ujmowania „nie jest to samowolne nadawanie formy podejmowane w porządku

²³ Ibidem. W przytoczonym w nawiasie fragmencie oryginału modyfikuję tekst polskiego tłumaczenia. W tłumaczeniu Mirosława Żelaznego fragment ten brzmi następująco: „Jeśli ta rzecz jest przedmiotem zmysłu, to formą jej (jako zjawiska) jest naoczność [...]” Tekst tłumaczenia zaciera subtelność, acz niezwykle istotną — jak zaraz zobaczymy — różnicę między formą naoczności (*Form der Anschauung*) a formą w naoczności (*Form in der Anschauung*).

²⁴ H. Graubner: *Form und Wesen. Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Bonn 1972. (Kantstudien. Ergänzungshefte 104), s. 3.

planowym czy też fabrycznym (dla potrzeb państwa), lecz rzemiosło, różne od wszystkich, które manipuluje danymi już przedmiotami, a więc nie dopuszczająca nawet myśli o tym, poprzedzająca, żmudna i skrupulatna praca podmiotu w celu poznania i uhonorowania możliwości swego własnego rozumu”²⁵. Komentując tę wypowiedź Kanta, Graubner niezwykle trafnie zauważa, że odparcie zarzutu subiektywistycznej samowoli co do pojęcia formy nie polega na zakwestionowaniu jej subiektywnego charakteru, lecz na krytycznym osądzeniu możliwości poznawczych podmiotu²⁶. Innymi słowy, odparciem zarzutu pustego, manufakturowego formalizmu jest krytyka czystego rozumu. Sam Kant w innym miejscu *Von einem neuerdings erhobenen...* jeszcze sugestyniej to ujmując: „Lekceważąca maniera, by o tym, co formalne w naszym poznaniu (co jednak jest podstawowym przedmiotem zainteresowania filozofii), mówić jako o pedantyzmie, nazywać je »manufakturowym formalizmem«, potwierdza podejrzenie, a konkretnie ukryty zamiar, by pod przykrywką filozofii w rzeczywistości przegnać wszelką filozofię i wynosić się nad nią jako zwycięzca (*pedibus subiecta vicissim Obteritur, nos exaequat victoria coelo. Lucret.*) — Na ile jednak ta próba może okazać się nieudana w świetle ustawicznie czuwającej krytyki, pokazuje następujący przykład.”²⁷ Przykładem tym jest przytoczone twierdzenie, w którym Kant charakteryzuje pojęcie **formy**, twierdzenie będące krytyczną parafrazą scholastycznej formuły: **forma dat esse rei**. Poddajmy to twierdzenie szczegółowej analizie w świetle podstawowych założeń *Krytyki czystego rozumu*.

Występujący w scholastycznej formule termin *res* Kant oddaje przez niemieckie *Sache* oraz *Ding*. W *Krytyce czystego rozumu* myśliciel z Królewca nieokreślony przedmiot empirycznej naoczności nazywa zjawiskiem (*Erscheinung*)²⁸, a określony przedmiot w naoczności — rzeczą (*Ding, Sache*)²⁹. Zjawisko jest zatem nieokreślonym przedmiotem empirycznej naoczności, a sama empiryczna naoczność stanowi połączenie czystych naoczności jako form zjawiska i wrażeń jako jego materii³⁰. Z tego połączenia jedynie forma może być poznana *a priori*, ale sama tylko **forma czystej naoczności** nie ma odniesienia do treściowej zawartości rzeczy i dlatego nie może być uznana za istotę rzeczy. Jedynie **formę rzeczy w naoczności** można utożsamić z istotą rzeczy, a do takiej formy nigdy nie możemy dotrzeć przez samą tylko naoczność, ponieważ istota **rzeczy**, jeżeli ta rzecz jest przedmiotem zmysłów,

²⁵ I. Kant: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie...*, s. 404 (40).

²⁶ H. Graubner: *Form und Wesen...*, s. 4.

²⁷ I. Kant: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie...*, s. 404 (40).

²⁸ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von J. Timmermann. Hamburg 1998, A 20/B 34. Polski przekład — I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kęty 2001.

²⁹ Ibidem, A 143/B 182, A 574—575/B 602—603.

³⁰ Ibidem, A 22/B 36.

musi wprawdzie opierać się na formach naoczności, ale obejmuje również **formy myślenia**. W tym kontekście Graubner w sposób niezwykle przekonujący wykazuje, że pojęcia **formy zjawiska (formy czystej naoczności)** Kant nie uznaje za równoznaczne z pojęciem **formy rzeczy w naoczności**³¹. Przejście bowiem od nieokreślonego przedmiotu naoczności (tj. od zjawiska) do określonego przedmiotu w naoczności (tj. do rzeczy) nie dokonuje się nigdy przez formy naoczności, lecz przez formy myślenia i jako takie angażuje działalność intelektu, jako że zmysły tylko rozdzielają, tzn. jest im obca wszelka syntetyzująca (określająca) aktywność³². Dlatego w *Krytyce czystego rozumu* Kant twierdzi, że **określenie zjawisk** w przestrzeni i w czasie, tzn. **określenie zjawisk w naoczności**, jest dziełem czystych pojęć intelektu i zakłada pierwotną, syntetyczną jedność apercepcji³³. W ten sposób istota rzeczy, będącej przedmiotem zmysłów, jest formą tej rzeczy w naoczności, a w pojęciu **formy rzeczy w naoczności** mają udział zarówno formy naoczności, jak i formy myślenia³⁴.

Kant dokonuje tym samym rozróżnienia między **nieokreślonym** przedmiotem naoczności, czyli zjawiskiem, a **określonym** przedmiotem w naoczności, czyli rzeczą, przy czym przedmiot zostaje pomyślany jako rzecz za pomocą kategorii realności. Pojęcie **rzeczy** w ujęciu Kanta nie jest zatem równoznaczne z pojęciem **przedmiotu**, ponieważ do miana rzeczy aspiruje jedynie określony przedmiot, określony przez formy myślenia, dlatego Kant, mówiąc o samym tylko naocznościowym aspekcie przedmiotu (nieokreślonym przedmiocie empirycznej naoczności), nie posługuje się nigdy słowem **rzecz**. Objaśniając rozróżnienie między przedmiotem a rzeczą, Graubner zaznacza, że w ujęciu Kanta przedmiot zawsze pozostaje w stosunku do czegoś, natomiast rzecz jest tym, co przysługuje tylko samemu przedmiotowi w tym stosunku, tym, co stanowi bycie w sobie tego przedmiotu, i właśnie to bycie w sobie przedmiotu zostaje pomyślane za pośrednictwem kategorii realności jako jego **rzeczowość**³⁵.

Kant — jak wiemy — przyjmuje, że przedmioty mogą pozostawać w stosunku do intelektu bądź zmysłowości. Przedmiot intelektu jest **noumenem**,

³¹ H. Graubner: *Form und Wesen...*, s. 8–9.

³² Zob. w pierwszym rozdziale tej pracy podrozdział *Aprioryczność przedstawień a dylemat wrodzone — nabyte*.

³³ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 168–169.

³⁴ Zob. H. Graubner: *Form und Wesen...*, s. 9.

³⁵ „Im Begriff »Gegenstand« ist über den neutralen Begriff »Sache« hinaus die Beziehung eines etwas als Gegenstand auf etwas, dessen Gegenstand es ist, gedacht. Zu einem »Ding« wird dieser Gegenstand dann näher bestimmt, wenn danach gefragt wird, was in dieser Beziehung dasjenige ist, das nur dem Gegenstand selbst, also »an sich« zukommt. »Dingheit« ist das »Was« des in Beziehung stehendes Gegenstandes »an sich (die Sachheit, Realität)«.” Ibidem.

natomiast przedmiot zmysłowości — **fenomenem**. Noumen stanowi projekcję samego intelektu, a to, co przysługuje tylko jemu, co stanowi jego bycie w sobie, nie daje się określić, nie daje się poznać, ponieważ Kant ogranicza poznanie do sfery doświadczenia. Innymi słowy, przedmiot intelektu (*noumen*) pomyślany w sobie jest niepoznawalną rzeczą. Natomiast zjawisko jest rzeczą poznawalną. W interesującej nas tu kwestii Graubner zauważa, że w języku Kanta pojęcie **rzeczy samej w sobie** jest wprawdzie terminem technicznym dla niepoznawalnej rzeczy, ale myśliciel z Królewca dokonuje rozróżnienia między poznawalną a niepoznawalną rzeczą, a rozróżnienie to jest zorientowane na rodzaj stosunku, w jakim pozostaje przedmiot, którego bycie w sobie ma zostać pomyślane za pośrednictwem kategorii realności jako jego rzeczowość³⁶. Sam Kant w *Krytyce czystego rozumu* twierdzi *explicite*, że również przedmioty zmysłów (zjawiska) mogą być rozpatrywane jako rzeczy same w sobie. W *Krytyce*... bowiem czytamy: „Ponieważ czas jest tylko formą naoczności, a więc przedmiotów jako zjawisk, zatem to, co w nich odpowiada wrażeniu, jest transcendentálną materią wszelkich przedmiotów jako rzeczy samych w sobie (rzeczowością, realnością).”³⁷ Roman Ingarden, tłumacz *Krytyki czystego rozumu* na język polski, odnotowuje fakt, że twierdzenie to bulwersowało komentatorów Kanta³⁸. Ingarden wskazuje na wątpliwości związane z dosłownym rozumieniem tego twierdzenia. Wątpliwości te można sformułować w postaci pytania: Jak jest możliwe, że to, co w przedmiotach zmysłów (zjawiskach) odpowiada wrażeniu, stanowi zarazem transcendentálną materię tych przedmiotów jako rzeczy samych w sobie? Wątpliwości te jednak rozwieją się, jeżeli uwzględnimy Kantowskie rozróżnienie między rzeczą a przedmiotem, i to w kontekście przekonujących analiz przeprowadzonych przez Graubnera. Otóż przedmioty pozostające w stosunku do zmysłowości są nazwane rzeczami samymi w sobie ze względu na to, co tylko im samym przysługuje w tym stosunku. Nasuwa się pytanie: Co stanowi bycie w sobie przedmiotu pozostającego w stosunku do zmysłów (zjawiska), tzn. co możemy przypisać samemu tylko przedmiotowi w tym stosunku? Aby odpowiedzieć na to pytanie, odwołajmy się jeszcze raz do Graubnera, który to, co stanowi bycie w sobie takiego przedmiotu, charakteryzuje następująco: „Jest ono tym, co nie jest wywołane przez zmysłowość [...], lecz co w zmysłowości wywołuje wrażenia. Stopień tego wrażenia może więc być określony przez kategorię realności w stosunku przedmiotu do zmysłów jako »w sobie« tego przedmiotu;

³⁶ Ibidem.

³⁷ W oryginale zdanie to brzmi następująco: „Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen, ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transzendente Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität).” I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., A 143/B 182.

³⁸ Zob. przypis tłumacza w polskim przekładzie *Krytyki* — I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*..., s. 186 (przypis 1).

on jest »rzeczowością« wszelkiej poznawalnej, tzn. rzeczywiście dającej się określić *res*, a więc przedmiotów zmysłów »jako rzeczy samych w sobie (rzeczowością, realnością)«.»³⁹

Samo pojęcie **rzeczy samej w sobie** dopuszcza zatem zróżnicowanie na rzecz poznawalną (rzecz dla nas) i rzecz niepoznawalną (rzecz nie dla nas). Spróbujmy wnikać w możliwość niepoznawalnej rzeczy samej w sobie. Bez wątpienia, wprowadzając pojęcie **niepoznawalnych, nie-doświadczanych przez nas rzeczy w sobie**, Kant zakłada, że ograniczenie poznania do sfery doświadczania jest wyrazem przypadkowości i słabości ludzkiego ducha. Nie-doświadczane przez nas rzeczy są rozumiane jako noumeny i jako takie mogą zostać jedynie pomyślane, nigdy zaś poznane. Pojęcie **noumenu** ma przy tym dwa znaczenia: znaczenie negatywne i pozytywne⁴⁰. Noumen w sensie negatywnym jest nie dającą się doświadczyć rzeczą rozpatrywaną w takim stopniu, w jakim nie jest przedmiotem naszej naoczności, rzeczą pomyślaną jako nie-empiryczny fundament zjawisk. Negatywne pojęcie **noumenu** to pojęcie graniczne, ponieważ ogranicza pole naszej zmysłowości do zjawisk, przyznając zarazem samemu zjawisku status przejawu czegoś różnego od niego samego⁴¹. Natomiast noumen w sensie pozytywnym odnosi się do naoczności innej niż nasza, naoczności niezmysłowej, intelektualnej, którą mógłby dysponować tylko nieskończony intelekt boski (*intellectus archetypus*), ponieważ w naszym skończonym poznaniu wszelki ogląd jest oglądem zmysłowym. Pojęcie **noumenu** w pozytywnym rozumieniu jest zatem związane z ideą *intellectus archetypus*.

Zarówno niepoznawalna rzecz sama w sobie, jak i pozostający z nią w związku *intellectus archetypus* są pojęciami, w jakich zostają pomyślane przedmioty, które nigdy nie mogą być dane w naszym doświadczeniu, i z epistemologicznego punktu widzenia zachowują one status pojęć problematycznych. Pojęcie problematyczne zaś jest takim pojęciem, które nie zawiera w sobie logicznej sprzeczności, tzn. jest zgodne z warunkami myślenia w ogóle, ale którego przedmiotowa realność nigdy nie może być wykazana⁴². Zdaniem Kanta, pojęcia problematyczne są logicznie możliwe, ale nie są możliwe w real-

³⁹ „Es ist dasjenige, was nicht durch die Sinnlichkeit hervorgerufen wird [...], sondern was in der Sinnlichkeit die Empfindung hervorruft. Der Grad dieser Empfindung kann nun durch die Kategorie der Realität in der Beziehung des Gegenstandes auf die Sinne als »an sich« dieses Gegenstandes bestimmt werden; er ist die »Dingheit« aller erkennbaren, d.h. wirklich bestimmbaren »res«, also der Gegenstände der Sinne »als Dinge an sich (die Sachheit, Realität)«.” H. Graubner: *Form und Wesen...*, s. 10. Szerzej na temat kategorii realności zob. w trzecim rozdziale tej pracy podrozdział *Dowód zasady antycypacji spostrzeżenia*.

⁴⁰ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 306—307. Różnicę między negatywnym a pozytywnym znaczeniem noumenu wnikliwie charakteryzuje J.S. Bańka. *Jedność bytu i logosu. Kant i presokratycy*. Poznań 1998, s. 94—98.

⁴¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 255/B 311.

⁴² Ibidem, A 254/B 310.

nym znaczeniu, ponieważ ich przedmiot nie daje się znaleźć w formach zmysłowej naoczności. Przedmiotowa realność pojęć jest bowiem ich realną możliwością, a realnie możliwe — według myśliciela z Królewca — jest to, co zgadza się z formalnymi warunkami doświadczenia zarówno co do myślenia, ponieważ to, co realnie możliwe, nie może zawierać w sobie logicznej sprzeczności, jak i co do naoczności, ponieważ realna możliwość jest możliwością przedmiotu doświadczenia, a przedmioty doświadczenia mogą nam być dane jedynie w formach zmysłowej naoczności⁴³. Dlatego Kant twierdzi, że nie można wykazać możliwości realnej pojęcia, „gdy się usunie wszelką naoczność zmysłową (jedyną, jaką posiadamy) i pozostanie wtedy jeszcze tylko możliwość logiczna, tzn. że możliwe jest pojęcie (myśl)”⁴⁴. Niepoznawalna rzecz sama w sobie oraz *intellectus archetypus* — jako pojęcia problematyczne — są zatem pojęciami **logicznie możliwymi**, a zarazem **realnie niemożliwymi**. Kant nawet twierdzi, że ich możliwości nie sposób nie tylko intuicyjnie ująć, ale również zrozumieć. W *Krytyce czystego rozumu* bowiem czytamy, że „ostatecznie nie można [...] zrozumieć możliwości [...] noumenów”⁴⁵, a o niezmysłowym oglądaniu (*intellectus archetypus*) „nie możemy sobie [...] wytworzyć nawet najmniejszego wyobrażenia”⁴⁶. W innym zaś miejscu *Krytyki*... Kant na temat pojęć problematycznych pisze: „Jest coś dziwnego, a nawet coś niedorzecznego w tym, że ma istnieć pewne pojęcie, któremu wszak musi przysługiwać jakieś znaczenie, a które nie dałoby się jednak wcale wyjaśnić.”⁴⁷

W ten sposób jedynie **bycie w sobie** przedmiotów zmysłów (poznawalnych rzeczy, rzeczy dla nas) da się określić (poznać) za pomocą kategorii realności jako ich rzeczowość. Natomiast przedmioty intelektu pozwalają się wprowadzić pomyśleć jako rzeczy, ale ich **bycie w sobie** pozostaje dla nas pustym określeniem, ponieważ kategoria realności nie znajduje w nich niczego, co dałoby się określić jako ich rzeczowość⁴⁸. Dlatego zarzut manufakturowego formalizmu można wysunąć jedynie pod adresem transcendentnej metafizyki, której przedmiotem są niezmysłowe rzeczy same w sobie, rzeczy dla nas nieokreślone, metafizyki utożsamiającej logiczną możliwość z możliwością realną, metafizyki, która — zdaniem Kanta — nie jest możliwa jako nauka. Natomiast transcendentalna filozofia traktuje o istocie rzeczy, które są przedmiotem zmysłów i jako takie nie są pustymi określeniami, lecz są w sobie określone; istocie ujmowanej przez rozum nie jako pusta forma, lecz jako forma w naoczności. Jeżeli zatem intencją zarzutu subiektywizmu przeciw Kantowi jest

⁴³ Ibidem, A 218—226/B 265—274.

⁴⁴ Ibidem, B 302—303.

⁴⁵ Ibidem, A 255/B 310.

⁴⁶ Ibidem, A 256/B 312.

⁴⁷ Ibidem, A 244.

⁴⁸ Zob. H. Graubner: *Form und Wesen...*, s. 10.

wytknięcie mu samowoli nadawania form, rzekomo implikowanej w teorii poznania *a priori*, której jest twórcą, to zarzut ten w rzeczywistości nie dotyczy jego **transcendentalnej** filozofii, lecz krytykowanej przezeń **transcendentnej** metafizyki.

Husserlowska krytyka Kantowskiego pojęcia niepoznawalnych rzeczy samych w sobie

Kantowskie pojęcie **niepoznawalnych rzeczy samych w sobie** nie znajduje odpowiednika w filozofii Husserla. Autor *Badaii logicznych* bowiem kwestionuje istnienie takich rzeczy. Na uwagę zasługuje fakt, że twórca fenomenologii — podobnie jak Kant — mówi o logicznej możliwości oraz rzeczowej niedorzeczności jakiegoś świata poza naszym światem, tzn. nie dających się doświadczyć rzeczy samych w sobie, ale — w odróżnieniu od Kanta — uznaje on tę logiczną możliwość z punktu widzenia rzeczowego również za absurdalną⁴⁹. Innymi słowy, nie dające się doświadczyć rzeczy same w sobie są — zdaniem Husserla — formalno-logicznie możliwe, ponieważ nie zawierają logicznej sprzeczności. Jeżeli jednak możliwość tę potraktujemy rzeczowo, to okazuje się ona niedorzeczna, przy czym rzeczowe rozpatrzenie jakiejś możliwości polega — na co zwraca uwagę Iso Kern — na dokonaniu wglądu w jej treściową zawartość⁵⁰. Spróbujmy określić sposób dokonania takiego wglądu. Wgląd w rzeczową zawartość jakiejś możliwości może zostać przeprowadzony w fantazyjnej naoczności. Według Husserla bowiem, możliwe jest to, co daje się przedstawić naocznie w fantazji, która stanowi podstawę oglądu istoty. Innymi słowy, możliwość, a dokładniej: czysta możliwość, tzn. możliwość wolna od wszystkiego, co wiązałoby ją z faktami — zostaje ograniczona do warunków fantazyjnej naoczności⁵¹. Wgląd w rzeczową zawartość jakiejś możliwości odznacza się przy tym (jak wszelki wgląd) oczywistością, dlatego fantazję można uznać — co podkreśla Hans U. Hoche — za oczywistość czystej możliwości⁵². Husserl w swych wczesnych tekstach, zwłaszcza w *Badaniach logicznych* i w *Ideach I*, fantazję rozumie jako świadomość nie-ustalającą (neutralną), ograniczając tym samym uznanie w bycie do sfery tego, co rzeczywiste, ale — jak wykazuje Hoche — również fantazja uznaje swe przedmioty za **naprawdę istniejące**, przy czym uznaje je nie za rzeczywistości,

⁴⁹ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch I, s. 102–103 (144–146).

⁵⁰ I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 124.

⁵¹ Zob. w piątym rozdziale tej pracy podrozdział *Naoczność ogólna jako widzenie istotnościowe*. Zob. również I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 133–134.

⁵² H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*. Meisenheim 1964, s. 89–93.

lecz aprioryczne możliwości⁵³. Dlatego fantazję można również uznać za ustalającą w przenośnym sensie. Sam Husserl w swych późniejszych tekstach nazywa fantazję *świadomością quasi-ustalającą*, nie zaś świadomością neutralną, akcentując w ten sposób, że to ona jest oczywistością czystej możliwości⁵⁴.

Jeżeli chodzi o możliwość niepoznawalnych (nie-doświadczanych) rzeczy samych w sobie, to jest ona niedorzeczna, ponieważ rzeczy takie nie dają się unaocznnić w fantazji. Gdy bowiem przedstawiam sobie rzeczy w takiej lub innej fantazyjnej naoczności, wówczas w tej naoczności musi być współunaoczniony strumień przeżyć jakiegoś czystego Ja, ponieważ rzecz może zostać przedstawiona jedynie jako syntetyczny związek doświadczeń dostępny jakiemuś podmiotowi⁵⁵. Innymi słowy, możliwość nie dających się doświadczyć rzeczy samych w sobie jest niedorzeczna, ponieważ każda rzecz musi być koniecznie dostępna doświadczeniu jakiegoś Ja. Dlatego ograniczenie poznania rzeczy do sfery doświadczenia nie jest wyrazem przypadkowości struktury naszej świadomości, lecz wypływa z samej istoty tego poznania. Nawet Bóg nie może poznawać rzeczy w innych sposobach dania niż te, w których są nam dane i które opisuje fenomenologia w nastawieniu ejdetycznym⁵⁶. Husserlowska czysta świadomość bowiem stanowi wprawdzie sferę bytu indywidualnego (sferę transcendentalfaktyczności), ale co do swej istoty nie jest świadomością ludzką, która byłaby przeciwstawiona świadomości boskiej, lecz jest — jak zauważa Kern — „szczegółową realizacją istoty »świadomości w ogóle« lub »poznania w ogóle« albo »rozumu w ogóle«”⁵⁷. Sama zaś świadomość ludzka jest — wyjaśnia Kern⁵⁸ — faktycznym uszczegółowieniem transcendentalfaktycznej świadomości, uszczegółowieniem, które dopuszcza istota świadomości w ogóle, i tylko ze względu na takie faktyczne uszczegółowienia można mówić o świadomości ludzkiej, przy czym owe faktyczne uszczegółowienia znajdują się poza zakresem zainteresowań fenomenologii, ponieważ fenomenologia to nauka ejdetyczna, której przedmiotem jest właśnie istota świadomości w ogóle.

⁵³ Ibidem, s. 93.

⁵⁴ Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag 1959, s. 115. Por. H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis...*, s. 93.

⁵⁵ Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 124.

⁵⁶ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch I, s. 89, 92 (126, 130).

⁵⁷ „Das reine Bewusstsein, das die transzendente Phänomenologie erforscht, ist dem Wesen nach gar kein besonderes Bewusstsein, ein Bewusstsein, das als wesenhaft menschliches einem wesenhaft göttlichen gegenüberzustellen wären, sondern es ist nur eine faktisch besondere Realisation des Wesens »Bewusstsein überhaupt« oder »Erkenntnis überhaupt« oder »Vernunft überhaupt.«” I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 131.

⁵⁸ Ibidem, s. 131—132.

Komentatorzy zwracają uwagę na to, że Husserlowskie pojęcie **czystej możliwości** jest bliskie Kantowskiemu pojęciu **transcendentalnej możliwości**⁵⁹. Iso Kern przekonująco argumentuje, że zarówno Kant, jak i Husserl odrzucają formalno-racjonalistyczny punkt widzenia metafizyki leibnizjańsko-wolffiańskiej, zgadzając się co do tego, że formalno-logiczna możliwość nie oznacza jeszcze realnej możliwości⁶⁰. Według Kanta — przypomnijmy — realna możliwość jest zdefiniowana jako zgodność z formalnymi warunkami doświadczenia co do pojęć i naoczności, natomiast według Husserla — jako zgodność z warunkami fantazyjnej naoczności. Zarówno w ujęciu Kanta, jak i Husserla pojęcie **niepoznawalnej rzeczy samej w sobie** nie spełnia tych warunków i dlatego jest ono realnie niemożliwe. Istotna różnica między Kantem a Husserlem w omawianej kwestii polega na tym, że w transcendentalizmie Kanta realna niemożliwość nie jest żadną absolutną niemożliwością, lecz z teoretycznego punktu widzenia jest określona jako problematyczna możliwość, natomiast w fenomenologii taka **nienaoczna** możliwość jest absurdalna, ponieważ wszelka możliwość zostaje ograniczona do warunków fantazyjnej **naoczności**⁶¹.

Kwestionując możliwość niepoznawalnych rzeczy samych w sobie, Husserl zachowuje jednak pojęcie **w sobie**, oczyszczając je z wszelkich metafizycznych interpretacji i odnosząc do zjawisk oraz dotyczących zjawisk prawd istotnościowych. Gdyby Husserl zakwestionował samo pojęcie **w sobie**, wówczas zjawiska i dotyczące ich prawdy rozplywałyby się w świadomości, a fenomenologia nie byłaby niczym innym, jak subiektywistycznym konstruktywizmem (czy woluntaryzmem). W tej kwestii zaznacza się zasadnicza zbieżność stanowisk Kanta i Husserla, ponieważ również Kant przyjmuje, że zjawiska można rozpatrywać jako rzeczy same w sobie. Kantowskie pojęcie **w sobie zjawiska** znajduje swój odpowiednik w koncepcji Husserla w pojęciu **transcendencji**, przy czym sam charakter **w sobie zjawisk** inaczej rozumieją ci dwaj filozofowie. O ile bowiem w filozofii Kanta zjawiska są przedmiotami pozostającymi w stosunku do zmysłów, a ich charakter w sobie zostaje określony przez kategorię realności jako rzeczowość, czyli to, co tylko im przysługuje w ich stosunku do zmysłów, o tyle w ujęciu Husserla zjawiska pozostają zależne od **możliwości bycia danym w ogóle**, a ich charakter w sobie — jak to już przedstawiliśmy⁶² — oznacza transcendencję wobec **poszczególnych** aktów świadomości, transcendencję wobec **świadomości aktualnej**, tj. każdorazowego bycia danym, transcendencję, która konstituuje się w możliwości dokonania identyfikacji, czyli w możliwości powrotu do tego samego

⁵⁹ Zob. ibidem, s. 133—134; H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis...*, s. 94.

⁶⁰ I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 133.

⁶¹ Zob. ibidem, s. 133—134.

⁶² Zob. w szóstym rozdziale tej pracy podrozdział *Konstytucja prawd istotnościowych*.

i powtarzania tego w nieskończoność. W transcendentalnej fenomenologii Husserla bycie w sobie stanowi warunek wszelkiej przedmiotowości, którą nie rozplywa się w poszczególnych aktach świadomościowych, lecz pozostaje w stosunku do nich jedną i tą samą przedmiotowością, przedmiotowością w swej idealnej identyczności, a w konsekwencji — warunkiem wszelkiej idealności, wszelkich prawd istotnościowych, które pozostają prawdami raz na zawsze i dla wszystkich. Dlatego Husserlowi również nie można postawić zarzutu subiektywistycznego konstruktywizmu (czy teoriopoznawczego woluntaryzmu).

Rozdział ósmy

Aprioryczność poznania a dylemat formalne — materialne według Kanta i Husserla

Intelekt a zmysłowość w koncepcji Kanta i Husserla

Nie ulega wątpliwości, że zarzut subiektywizmu przeciw Kantowi ściśle wiąże się z zarzutem formalizmu. W czasach Kanta — przypomnijmy — zarzut subiektywizmu wobec jego filozofii został sformułowany wprost jako zarzut manufakturowego formalizmu, tj. subiektywistycznej samowoli nadawania form. W poprzednim rozdziale tej rozprawy wykazaliśmy, że zarzut manufakturowego formalizmu w rzeczywistości nie dotyczy Kantowskiej filozofii transcendentalnej, a jego odparciem jest sama krytyka czystego rozumu. Zarzut formalizmu był jednak rozpatrywany właśnie jako zarzut subiektywizmu (subiektywistycznego konstruktywizmu), a więc pod względem rozstrzygnięć w kwestii subiektywne — obiektywne. W dalszych naszych rozważaniach zarzut formalizmu przeciw Kantowi rozpatrzmy jako podniesiony przez fenomenologów zarzut przeoczenia przezeń szerokiego zakresu poznań *a priori* dotyczących **materialnej** zawartości rzeczy, a więc pod względem rozstrzygnięć w kwestii formalne — materialne. Zastanowimy się nad tym, czy tak sformułowany zarzut formalizmu w istocie dotyczy filozofii Kanta, a dokładniej: czy Kant faktycznie przeoczył **wszystkie** poznania *a priori* odnoszące się do tego, co materialne, uznając materialne *a priori* za *contradictio in adiecto*, czy też afirmując istnienie tych poznań, jedynie za wąsko ujął ich zakres. Takie postawienie problemu wymusza konieczność skonfrontowania stanowisk Kanta i Husserla właśnie w kwestii materialnego *a priori*.

Rozpocznijmy od porównania poglądów tych dwóch filozofów na stosunek zmysłowości do intelektu, ponieważ właściwą intencją zarzutu formalizmu

przeciw Kantowi, podniesionego przez Husserla i innych fenomenologów, jest wytknięcie jego filozofii transcendentalnej ostrego przeciwstawienia zmysłowości intelektowi, przeciwstawienia, które prowadzi do odseparowania intelektu od zmysłowości. Wysunięty przeciwko Kantowi zarzut **formalizmu** jest w istocie zarzutem **intelektualizmu**. W filozofii Kanta intelekt jest określony przez samorzutność, natomiast zmysłowość przez receptywność. Zmysłowość i intelekt są tym samym — według myśliciela z Królewca — dwiema odrębnymi i radykalnie przeciwstawnymi władzami poznawczymi. To radykalne przeciwstawienie nie zostaje przewyciężone nawet w Kantowskim pojęciu **nie-czystego a priori**, tj. *a priori* zawierającego domieszkę empiryczną, aczkolwiek w pojęciu tym jest pomyślane odniesienie kategorii intelektu (dokładniej — kategorii dynamicznych) do wrażeń zmysłowych. Nawet bowiem w wypadku nie-czystego poznania *a priori* ludzki intelekt (czy rozum w szerszym sensie) nie odnosi się bezpośrednio do naoczności. Wszak nasz intelekt nie jest intelektem intuicyjnym, lecz dyskursywnym, dlatego jego odniesienie do zmysłowości zapośredniczają transcendentalne schematy. Z tej przyczyny nie-czystość poznania *a priori* nie znamionuje jakiegś nie-czystości w łonie samego intelektu i w żaden sposób nie implikuje idei intelektu unaoczniającego. Poznanie *a priori* jest nie-czyste dlatego, że wymóg czystości schematyzacji kategorii dynamicznych nie jest realizowalny¹. Jedynie boski intelekt (*intellectus archetypus*) mógłby być intelektem unaoczniającym (intuicyjnym), „w którym samowiedza dawałaby zarazem to, co różnorodne w naoczności”². Taki intelekt „nie potrzebowałby osobnego aktu zsyntetyzowania tego, co różnorodne, w jedność świadomości, jakiego wymaga intelekt ludzki, który tylko myśli, a nic nie ogląda”³.

W naszym poznaniu dane naoczne i czyste pojęcia (kategorie) stanowią zatem odrębne momenty. „Czyste pojęcia intelektu — pisze Kant — są [...] w porównaniu z empirycznymi (co więcej, z wszelkimi zmysłowymi) danymi naocznymi całkiem odmiennego rodzaju i nie można ich nigdy znaleźć w naoczności.”⁴ Dla Kanta — jak zauważa Iso Kern — idea intelektu w zmysłowości, czy też idea zmysłowego rozumu, tzn. rozumu doświadczającego, stanowi wewnętrzną sprzeczność — nasz intelekt nie jest intelektem unaoczniającym, a w konsekwencji nie ma sam z siebie żadnego odniesienia do wrażeń i jako taki wymaga pośrednictwa transcendentalnej wyobraźni, która dostarcza jego

¹ Zob. w trzecim rozdziale tej pracy podrozdział pt. *Jak są możliwe analogie doświadczenia jako nie-czyste sądy syntetyczne „a priori”*.

² I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von J. Timmermann. Hamburg 1998, B 138—139. Cyt. za polskim przekładem — I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kęty 2001.

³ Ibidem, B 139.

⁴ Ibidem, A 137/B 176.

kategoriom naoczności⁵. Kern ponadto zwraca uwagę na to, że przeciwstawienie zmysłowości intelektowi stanowi w filozofii Kanta odpowiednik metafizycznego przeciwieństwa między *mundus sensibilis* a *mundus intelligibilis*, co oznacza, że radykalne oddzielenie zmysłowości od intelektu nie ma jedynie epistemologicznego charakteru, lecz jest przeprowadzone na metafizycznym tle⁶.

Takiego przeciwstawienia nie przyjmuje Husserl, jako że w jego fenomenologii intelekt i zmysłowość nie są ściśle odróżnione. Husserl kwestionuje Kantowski **intelektualizm**. Intelektualizm ten, sankcjonując przeciwstawienie intelektu zmysłowości, prowadzi w istocie do **formalizmu**, uznającego naoczność intelektualną za *contradictio in adiecto*. Idea intelektu oderwanego od zmysłowości, rozpatrywanego poza wszelkim doświadczeniem, implikuje jednak dualizm konieczności **myślenia**, mającej charakter **formalno-logiczny**, i przypadkowości doświadczenia. Kwestionując Kantowski intelektualizm i formalizm, twórca fenomenologii relatywizuje rozróżnienie między intelektem a zmysłowością, spontannością a receptywnością i przyjmuje zarazem ideę naoczności intelektualnej.

Autor *Badań logicznych* akcentuje pierwszeństwo bycia realności przed idealnością, twierdząc, że świat idealny (*mundus intelligibilis*) wprawdzie istotowo różni się od świata zmysłowego, ale zawsze do niego odsyła i jest w nim ufundowany⁷. Z tej przyczyny Husserlowi obce jest Kantowskie pojęcie *mundus intelligibilis*. Przedmioty idealne są przy tym — jego zdaniem — ufundowane w przedmiotach realnych w tym sensie, że akty, w których dochodzą one do prezentacji, tj. akty kategorialne, są ufundowane w aktach zmysłowych, w których są dane właśnie przedmioty realne. „Odpowiednio [do tego — P.Ł.] Husserl — jak pisze Kern — nie zna również Kantowskiego pojęcia czystego, tzn. zupełnie oderwanego od zmysłowości rozumu.”⁸ Dla Husserla taki czysty, odłączony od zmysłowości rozum jest czymś niedorzecznym, jako że sam rozum jest rozumem widzącym i doświadczającym⁹. Z tego wynika, że w Husserlowskiej fenomenologii intelekt (czy rozum) i naoczność się nie wykluczają.

Zauważmy tu, że sam Husserl posługuje się pojęciem **czystego rozumu**, gdy ma na uwadze poznanie istotnościowe, ale nadaje temu pojęciu inne znaczenie

⁵ I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 62—65, 262—263.

⁶ Ibidem, s. 64.

⁷ Zob. E. Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Mit ergänzenden Texten hrsg. von P. Janssen. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 17. Den Haag 1974, s. 177.

⁸ „Entsprechend kennt Husserl auch nicht Kants Begriff der reinen, d.h. von der Sinnlichkeit völlig losgetrennten Vernunft.” I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 64.

⁹ Zob. ibidem, s. 185.

niż Kant¹⁰. W pewnym sensie wszelkie poznanie *a priori* (poznanie istotnościowe) — a więc również to, które dotyczy zmysłowych treści, takich jak barwy czy dźwięki — wypływa z czystego rozumu. Innymi słowy, zarówno formalne, jak i **materialne** poznanie *a priori* wypływa z czystego rozumu (w szerszym sensie). Natomiast pojęcie **czystego rozumu** w węższym sensie obejmuje jedynie tę sferę, która jest nie tylko wolna od faktyczności empirycznej, ale również poprzedza wszelkie dziedziny istotnościowe odnoszące się do *hyle*¹¹. Posługując się kryterium czystości w węższym sensie, formalne poznanie *a priori* można określić jako czyste poznanie *a priori*, natomiast materialne poznanie *a priori* — jako nie-czyste¹². W fenomenologii Husserla jednak rozróżnienie między czystym (formalnym) a nie-czystym (materialnym) poznaniem *a priori* ma — inaczej niż u Kanta — charakter względny, ponieważ względne jest samo rozróżnienie między intelektem (rozumem) a zmysłowością. W tym kontekście Kern trafnie zauważa, że w Husserlowskiej filozofii podstawową formę naoczności stanowi nie naoczność czysta, lecz empiryczno-zmysłowa, w której są ufundowane naoczności niezmysłowe, zarówno naoczność ogólna, jak i formalno-kategorialna. W rezultacie wszystkie prawdy istotnościowe ostatecznie odsyłają do świata przedmiotów jednostkowych, świata danego w spostrzeżeniach zmysłowych — poznanie syntetyczne (materialne), które jest ugruntowane w naoczności ogólnej, wymaga treści empirycznej do egzemplifikacji danych w nim praw istotowych, natomiast poznanie analityczne (formalne), ugruntowane w naoczności formalno-kategorialnej, zakłada rzeczową jedność możliwego doświadczenia jednostkowych faktów¹³.

¹⁰ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 32—34.

¹¹ Ibidem, s. 33.

¹² Ibidem. Zob. w czwartym rozdziale tej pracy podrozdział pt. *Analityczne prawa „a priori” jako prawa formalne*.

¹³ I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 263. Ostateczne substraty sądów Husserl nazywa rdzeniami (*Kern*), czyli materiałami, które wchodzą w organizację syntaktyczną, ale same są pozbawione wszelkiej formy syntaktycznej i jako takie odsyłają do naoczności przedpredykatywnej (E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 223—228). Te ostateczne substraty (rdzenie materialne) są przedmiotami indywidualnymi. Do nich odnoszą się prawdy materialno-aprioryczne. Natomiast prawdy formalne (analityczne) mają związek z odmianami **czegoś w ogóle**. Analityka formalna bowiem przekształca rdzenie (materię poznania) w rdzenie dowolne, w modusy czegoś w ogóle (zob. ibidem, s. 158). Innymi słowy, właściwa tej analityce formalizacja przekształca rdzenie w substraty nieokreślone, w puste miejsce, które może zostać dowolnie wypełnione, tzn. pozbawia indywiduum wszelkiej konkretnej treści. Dlatego generalizacja formalna w swym funkcjonowaniu nie musi odnosić się do rdzeni. Chcąc jednak wyjaśnić jej genezę, musimy się odwołać do prawa materialnej homogeniczności rdzeni, ponieważ to, co formalne, ma genezę materialną. Wszak nawet nieokreślone *X* nie oznacza czegokolwiek, lecz możliwą realność, która implikuje warunki porządku materialnego. Dlatego prawa logiczne nie mogą stosować się do wypowiedzi pozbawionych sensu (zob. ibidem, s. 228—229). *A priori* formalno-logiczne poprzedza zatem dziedziny hyletyczne tylko w planie statycznym, natomiast z genetycznego punktu widzenia jest względem nich późniejsze.

W fenomenologii względne jest również samo rozróżnienie między receptywnością a aktywnością. W *Badaniach logicznych* zmysłowość oznacza sferę prostych naoczności, tj. aktów, w których przedmioty są dane od razu, w jednym rzucie, natomiast rozum obejmuje sferę kategoryalnych syntez¹⁴. Zmysłowość zostaje tym samym — wzorem Kanta — zdefiniowana przez receptywność, natomiast rozum — przez aktywność. W późniejszych tekstach Husserla rozróżnienie to ulega jednak relatywizacji. Już w pierwszej księdze *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* rozum jest określony przez aktywność, a rezultatem tej aktywności są uznania w bycie (*Setzung*), które dostarczają stwierdzeń rozumianych jako jedność sensu przedmiotowego i charakteru istnienia¹⁵. Rozumność zaś stwierdzeń oznacza ich prawomocność, a źródłem wszelkiej prawomocności jest oczywistość. Innymi słowy, stwierdzenia są uprawnione, tzn. mają rozumowy charakter, jeżeli są ugruntowane w oczywistości¹⁶. Iso Kern twierdzi wprost, że rozum w Husserlowskiej fenomenologii jest tożsamy z uznaniem w bycie (*Setzung*). „Rozum w ścisłym sensie jest więc dla Husserla uznaniem (tezą) ugruntowanym w oczywistości (»myślę, ponieważ widzę«).”¹⁷ Przy takim określeniu oczywistości i rozumu sama zmysłowość stanowi sferę racjonalną, ponieważ stwierdzenia nie ograniczają się jedynie do sfery predykatywnych sądów, ale obejmują również tezy spostrzeżeńowe. Wszak do aktów oczywistości zalicza się spostrzeżenie zmysłowe, które w fenomenologii jest najbardziej źródłowym widzeniem przedmiotu i jako akt oczywistości jest stwierdzeniem istnienia, tzn. zawiera moment uznania swego przedmiotu za istniejący, moment uznania, któremu przysługuje rozumowy charakter. Według autora *Idei...*, właściwa zmysłowości receptywność stanowi tym samym — jak podkreśla Kern — najniższy stopień aktywności, a to oznacza, że na najgłębszym poziomie rozumność splata się ze zmysłowością¹⁸.

Hans U. Hoche, porównując poglądy Husserla i Kanta na stosunek zmysłowości do intelektu (naoczności do pojęć), zaznacza, że w Kantowskim

¹⁴ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Teil 2. Aufl. 2. Halle 1921, s. 145—156. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 2. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 172—186. Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 62.

¹⁵ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 1. Text der 1.—3. Aufl. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 3/1. Den Haag 1976, s. 305—306. Polski przekład — E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 432—434.

¹⁶ Ibidem, s. 314—317 (445—449), 333—337 (472—478).

¹⁷ „Vernunft im prägnanten Sinne ist also für Husserl eine Setzung (Thesis), die in der Evidenz gründet (»ich glaube, weil ich sehe«).” I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 111.

¹⁸ Ibidem, s. 63.

dualizmie intelektu i zmysłowości (pojęć i naoczności) pobrzmiewają echa zarówno scholastycznego rozróżnienia między poznaniem jednostkowym a poznaniem ogólnym, jak i tradycji nowożytnego racjonalizmu, w którym schemat: naoczność — pojęcia, oddawano przez różnicę między *imaginatio* lub *sensatio* a *intellectio*¹⁹. Kant bowiem zrównuje naoczność skończonego poznania ze zmysłowymi i z jednostkowymi przedstawieniami, natomiast pojęcia — z ogólnymi, a zarazem nienaocznymi przedstawieniami. W ten sposób myśliciel z Królewca — ze względu na radykalne przeciwstawienie zmysłowości intelektowi — dopuszcza jedynie naoczne jednostkowe przedstawienia oraz nienaoczne ogólne, uznając ogólną naoczność za wewnętrznie sprzeczną. I właśnie dlatego — jak twierdzi Hoche — nie mógł on uznać przedmiotów ogólnych za pewną klasę przedmiotów poznania²⁰.

Natomiast Husserl, relatywizując rozróżnienie między intelektem a zmysłowością, rozszerza pojęcie **naoczności** na tę sferę, która według Kanta, uchodziła za nienaoczną, i wprowadza pojęcie **ogólnej naoczności**, w której są dane przedmioty ogólne. Hans Hoche, odwołując się do *Badan logicznych*, wskazuje, że Husserl, w przeciwieństwie do Kanta, przyjmuje, iż również jednostkowe realne rzeczy mogą być mniemane nienaocznie, mianowicie czysto symbolicznie²¹. Według Husserla bowiem, poznanie stanowi syntezę identyfikacji, czyli zgodność tego, co mniemane, z tym, co dane naocznie. Jeżeli zaś akt sygnitywny (nienaoczny) nie pokrywa się z odpowiadającym mu co do materii aktem wypełniającym znaczenie, to jego przedmiot jest jedynie mniemany, a nie dany naocznie, i to niezależnie od tego, czy jest on przedmiotem ogólnym, czy też jednostkowym. Czysto symboliczne (nienaoczne) mniemania (intencje sygnitywne) obejmują zatem zarówno jednostkowe, jak i ogólne przedstawienia. Z tego wynika — konkluduje Hoche — że w fenomenologii Husserla przeciwieństwo naocznych i nienaocznych przedstawień krzyżuje się z przeciwieństwem przedstawień ogólnych i jednostkowych, a w konsekwencji Husserl, w odróżnieniu od Kanta, dopuszcza cztery rodzaje przedstawień: nienaoczne jednostkowe, naoczne jednostkowe, nienaoczne ogólne oraz naoczne ogólne²².

¹⁹ H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*. Meisenheim 1964, s. 112—113.

²⁰ Ibidem, s. 113.

²¹ Ibidem, s. 114. Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil 1. Aufl. 2. Halle 1913, s. 61—77. Polski przekład — E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 77—95.

²² H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis...*, s. 114.

Analityczne a syntetyczne poznanie *a priori* w koncepcji Kanta i Husserla

Rozstrzygnięcie kwestii stosunku zmysłowości do intelektu ma konsekwencje dla wykładni analityczności i syntetyczności poznania. Kant, dokonując podziału sądów *a priori* na sądy analityczne i syntetyczne, ulega sile oczywistości formalno-racjonalistycznej tradycji nowożytności, zgodnie z którą rzeczywiście racjonalne jest jedynie poznanie analityczne²³. Autor *Krytyki czystego rozumu* bowiem twierdzi, że najwyższą zasadą sądów analitycznych jest zasada niesprzeczności, co oznacza, że zaprzeczenie ich prawdziwości prowadzi do logicznej sprzeczności. Dlatego sądy te są absolutnie racjonalne. Natomiast sądy syntetyczne *a priori* odznaczają się wprowadzającą ogólnością i apodyktyczną koniecznością, ale ich zaprzeczenie nie implikuje logicznej sprzeczności, a w konsekwencji sądy syntetyczne *a priori* nie są absolutnie ważne, tzn. nie są absolutnie racjonalne. Husserl zaś, w odróżnieniu od Kanta, przyjmuje, że zarówno sądy analityczne, jak i sądy syntetyczne *a priori* są bezwarunkowo ważne, ponieważ zarówno jedno, jak i drugie wyrażają konieczne i ogólne prawa istotowe.

Porównajmy najpierw stanowiska Kanta i Husserla w kwestii analityczności poznania. Wspólny Kantowi i Husserlowi jest pogląd, że zaprzeczenie analitycznych sądów prowadzi do sprzeczności, przy czym Kant — jak trafnie zauważa Thomas Seebohm²⁴ — uznaje za prawdziwą niedorzeczność tylko sprzeczność formalno-logiczną, natomiast według Husserla, zasady logiczne wymagają odniesienia do kategoryalnych przedmiotowości (istot formalnych). Husserl wprowadzając twierdzi, że prawa analityczne są prawami pozwalającymi unikać niedorzeczności formalnej, tzn. niedorzeczności uchybiającej prawom logiki, ale same zasady logiczne są bezwarunkowo ważne, ponieważ są ugruntowane w kategoryalnych istotach, o których traktuje ontologia formalna. Zdaniem Husserla bowiem, sama logika nie jest nauką o zasadach myślenia, lecz jest zorientowana na przedmioty i jako taka nierozzerwalnie wiąże się z ontologią formalną²⁵. Tak więc, o ile w rozumieniu Kanta poznanie analityczne ma ugruntowanie w zależnościach między pojęciami, o tyle w ujęciu Husserla poznanie analityczne nie dotyczy pojęć, lecz opiera się na związkach istotnościowych (związkach między formalnymi istotami). Dla-

²³ Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 58—62; T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962, s. 14—20.

²⁴ T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 16.

²⁵ Zob. w czwartym rozdziale tej pracy podrozdział pt. *Analityczne prawa „a priori” jako prawa formalne*.

tego Husserl kwestionuje pogląd Kanta, że stwierdzając prawdziwość lub fałszywość sądów analitycznych, nie musimy wychodzić poza pojęcia w nich występujące.

Różnica między Kantem a Husserlem, jeśli chodzi o definicję analityczności, polega również na tym, że według Kanta, tautologie nie zasługują na miano sądów analitycznych, ponieważ sądami analitycznymi są jedynie sądy wyjaśniające, w których zawieranie się orzecznika w pojęciu podmiotu jest niewyraźne i ma zostać dopiero wykazane przez analizę pojęć, natomiast Husserl sprowadza sądy analityczne do tautologii. Ściśle mówiąc, twórca fenomenologii rozróżnia — przypomnijmy — prawa analityczne i twierdzenia analityczne²⁶. Prawa analityczne są tautologiami i jako takie nie zawierają pojęć innych niż pojęcia formalne. Twierdzenia zaś analityczne są uszczegółowieniami praw analitycznych i zawierają pojęcia rzeczowo określone, ale jako uszczegółowienia praw analitycznych dopuszczają one całkowitą formalizację, wobec czego ich prawdziwość pozostaje niezależna od rzeczowo określonego zakresu przedmiotowego. Dlatego podane przez Kanta przykłady sądów analitycznych nie są sądami analitycznymi w sensie Husserlowskim. Hans Hoche trafnie zaznacza, że Husserl zakwestionowałby aprioryczną ważność Kantowskich sądów wyjaśniających lub zaliczyłby je do sądów syntetycznych *a priori*²⁷. Przykładowo, sąd: **wszystkie ciała są rozciągłe**, jest — według Kanta — sądem analitycznym, natomiast Husserl z pewnością nie nazwałby go analitycznym, ponieważ nie daje się sformalizować. Hoche dowodzi, że dla Husserla poznanie wyrażone w tym sądzie nie może oznaczać niczego innego, jak istotową niemożliwość utraty rozciągłości przez ciało, a tę istotową niemożliwość możemy poznać dzięki syntetyczno-apriorycznemu wglądowi w istotę przedmiotu przestrzennego²⁸.

W związku z rozróżnieniem analitycznego i syntetycznego poznania *a priori* w koncepcjach Kanta i Husserla, Herald Delius zwraca uwagę na to, że Kant kryterium zarówno analityczności, jak i syntetyczności sądów zaczerpnął ze struktury tych sądów, ponieważ w jego ujęciu sądy są nazwane analitycznymi lub syntetycznymi ze względu na rodzaj stosunku orzecznika do pojęcia podmiotu: w sądach analitycznych orzecznik zawiera się w pojęciu podmiotu, a w sądach syntetycznych orzecznik dodaje do pojęcia podmiotu coś, co nie jest w nim pomyślane; natomiast w ujęciu Husserla rozróżnienie między sądami analitycznymi a sądami syntetycznymi *a priori* jest zorientowane na **rodzaj zakresu przedmiotowego**, do którego sądy te odnoszą się²⁹. W kwestii

²⁶ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 254—255 (314—315).

²⁷ H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis...*, s. 118—125.

²⁸ Ibidem, s. 118—119.

²⁹ H. Delius: *Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze a priori*. Göttingen 1963, s. 50—51 (przypis 23).

samego podziału dyscyplin na dyscypliny analityczne i syntetyczne odmiennosc ujęcia między Kantem a Husserlem polega na tym, że według Husserla, dyscypliną analityczną (formalną) jest arytmetyka, geometria zaś zostaje zaliczona do dyscyplin syntetyczno-apriorycznych (materialnych)³⁰, natomiast Kant do syntetycznych dyscyplin zalicza zarówno arytmetykę, jak i geometrię.

Jeżeli chodzi o definicję syntetyczności poznania, to istotna różnica między Kantem a Husserlem zasadza się na tym, że według Husserla — jak już zasygnalizowaliśmy — zaprzeczenie prawdziwości sądów syntetycznych *a priori* również prowadzi do sprzeczności. Sądy syntetyczne *a priori* bowiem są — jego zdaniem — wypowiedziami na temat zależności między istotami materialnymi i ich negacja ze względu na treściową zawartość odnośnych istot zawiera w sobie sprzeczność³¹. Chodzi przy tym o sprzeczność (niedorzeczność) materialną, ufundowaną w niemożliwości pogodzenia pojęć rzeczowo określonych³², a pojęcie **materialnej sprzeczności (niedorzeczności)** nie znajduje odpowiednika w filozofii Kanta, który przyjmuje — jak wiemy — tylko jeden rodzaj sprzeczności: sprzeczność formalno-logiczną, a ten rodzaj sprzeczności występuje jedynie w wypadku zanegowania prawdziwości sądów analitycznych. Kant jednak — podobnie jak Husserl — twierdzi, że poznanie syntetyczne *a priori* nie jest poznaniem na podstawie samych pojęć, przy czym według Kanta, sądy syntetyczne *a priori*, w przeciwieństwie do sądów analitycznych, odnoszą się do przedmiotów możliwego doświadczenia, natomiast zdaniem Husserla, są one wypowiedziami na temat związków między istotami materialnymi. Różnica między przedmiotem możliwego doświadczenia a istotą materialną warunkuje odmiennosc ujęcia zakresu poznania syntetycznego *a priori*. Spróbujmy określić rozbieżność stanowisk między Kantem a Husserlem w tej kwestii.

Syntetyczność a materialność poznania *a priori* w koncepcji Kanta i Husserla

Według Kanta, poznanie syntetyczne *a priori*, w odróżnieniu od poznania analitycznego, wymaga odniesienia do naoczności i dlatego dotyczy

³⁰ Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 52 (74).

³¹ Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 60—61.

³² Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 335 (419).

przedmiotów możliwego doświadczenia. Poznanie syntetyczne *a priori* dzieli się przy tym na czyste i nie-czyste. O ile aprioryczność czystego poznania syntetycznego *a priori* (poznania matematycznego) oznacza jego niezależność od wszelkiej treści (materii), ponieważ odnosi się ono do samych tylko form naoczności, o tyle aprioryczność nie-czystego poznania syntetycznego *a priori* nie oznacza jego zupełnej niezależności od treści, a zatem nie ma całkowicie formalnego charakteru, ponieważ poznanie to dotyczy materialnej zawartości rzeczy. Nie-czyste poznanie syntetyczne *a priori* jest jednak niezależne od szczegółowych, konkretnych treści, znajdujących wyraz w pojęciach empirycznych, jako że myśliciel z Królewca przyjmuje, iż jedynie najwyższe zasady naszego poznania mają aprioryczny charakter, a takie rozstrzygnięcie stanowi konsekwencję afirmowanego przezeń dualizmu intelektu i zmysłowości (pojęć i naoczności), dualizmu charakterystycznego dla naszego skończonego poznania. Nasz intelekt bowiem jest — zdaniem Kanta — źródłem praw przyrody, ale co do jej najbardziej ogólnej jedności. W rezultacie więc nie określa on sam z siebie zjawisk w zakresie ich szczegółowej (konkretnej) jednorodności, wyrażającej się w szczegółowych prawach przyrody³³. W Kantowskim transcendentalizmie nie-czyste poznanie syntetyczne *a priori* odnosi się tym samym do najogólniejszych struktur doświadczenia, ponieważ wszelka szczegółowa typika przedmiotów dopuszcza jedynie empiryczne prawidłowości. Nie-czyste poznania syntetyczne *a priori* zawiera przy tym — przypomnijmy — zarówno filozofia transcendentalna, jak i fizyka racjonalna (metafizyka cielesnej przyrody). W filozofii transcendentalnej, nie przyjmującej danych przedmiotów, lecz odsłaniającej warunki, przy których przedmioty w ogóle mogą być dane, nie-czyste poznanie syntetyczne *a priori* znajduje wyraz w transcendentalnych zdaniach dotyczących rzeczy w ogóle, natomiast w fizyce racjonalnej — w zasadach dotyczących szczegółowego zakresu **dan**ych przedmiotów, tj. przedmiotów zmysłów zewnętrznych, a więc pewnych rodzajów rzeczy, nie zaś rzeczy w ogóle, ale zasady te nie zawierają zwykłych pojęć empirycznych, lecz tzw. predykabilia i jako takie również okreś-

³³ Zob. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 165; Idem: *Kritik der Urtheilskraft*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*. Bd. 5. Berlin 1968, s. 179—181, Einl. IV. Polski przekład — I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1986, s. 24—26. Komentując Kantowską koncepcję władz umysłu, Gilles Deleuze w interesującej nas tu kwestii niezwykle trafnie zauważa: „Intelekt ustanawia prawa dla zjawisk, ale jedynie o tyle, o ile są one pojmowane w formie ich naoczności; jego akty prawodawcze (kategorie) konstytuują zatem prawa ogólne i stosują się do przyrody jako do przedmiotu możliwego doświadczenia (wszelka zmiana ma przyczynę... itd.). Nigdy jednak intelekt nie określa *a priori* materii zjawisk, szczegółu rzeczywistego doświadczenia ani poszczególnych praw takiego lub innego przedmiotu. Prawa te znane są tylko empirycznie i pozostają przypadkowe w stosunku do naszego intelektu.” G. Deleuze: *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*. Tłum. B. Banasiak. Gdańsk 1999, s. 100.

lają swe przedmioty najbardziej ogólnie jako najwyższe rodzaje przyrody cielesnej, tzn. abstrahując od wszelkiej szczegółowej treści, którą możemy poznać tylko *a posteriori*³⁴.

Degradując to, co szczegółowe, do poziomu tego, co empiryczne, Kant sankcjonuje tym samym dualizm tego, co ogólne, i tego, co szczegółowe. Dualizm ten implikuje trudności, które sam myśliciel z Królewca podnosi w *Krytyce władzy sądzenia*. „Intelekt — czytamy w tym dziele — znajduje się wprawdzie *a priori* w posiadaniu ogólnych praw przyrody, bez których nie mogłaby ona w ogóle być przedmiotem doświadczenia, atoli potrzebuje on jeszcze ponadto pewnego porządku przyrody w zakresie jej szczegółowych prawideł, które mogą tylko empirycznie stać się mu znane i które w stosunku doń są przypadkowe.”³⁵ W innym miejscu *Krytyki władzy sądzenia* Kant pisze: „Skoro ogólne prawa przyrody mają swą podstawę w naszym intelekcie, który dyktuje je przyrodzie (choć tylko zgodnie z ogólnym pojęciem o niej jako o przyrodzie), przeto szczegółowe prawa empiryczne, w odniesieniu do tego, co tamte ogólne prawa pozostawiają w nich jako nieokreślone, muszą być rozpatrywane pod kątem takiej jedności, która jak gdyby została ustanowiona dla użytku naszych władz poznawczych również przez jakiś (choć nie nasz) intelekt, aby umożliwić system doświadczenia podług szczegółowych praw przyrody.”³⁶ W kontekście tych wypowiedzi Kanta uzasadnione staje się pytanie o możliwość subsumpcji tego, co szczegółowe, pod to, co ogólne. Aby bowiem to, co szczegółowe, mogło być podciągnięte pod to, co ogólne, musi się ono zgadzać z tym, co ogólne. Ale jak jest możliwa ta zgodność, skoro nasz intelekt jest źródłem praw przyrody jedynie co do jej najbardziej ogólnej jedności, a w konsekwencji nie określa on tego, co szczegółowe w różnorodności przyrody?

W ramach Kantowskiego transcendentalizmu problem tej zgodności — jak trafnie zauważa Jean-F. Lyotard — jako „problem tego, jak rzeczywiste doświadczenie wkracza faktycznie w aprioryczne ramy wszelkiego możliwego poznania, by umożliwić wyodrębnienie poszczególnych praw naukowych, pozostaje nierozwiązany”³⁷. Kant bowiem — na co z kolei zwraca uwagę Tran-Duc-Thao — nigdy nie odpowiedział na pytanie, „w jaki sposób dane *rzeczywistego* doświadczenia mogą zgadzać się ze swą »formą« aprioryczną, aby umożliwić konstytucję *szczególowych* praw przyrody”³⁸. W *Krytyce władzy*

³⁴ Zob. w drugim rozdziale tej pracy podrozdziały *Nie-czyste sądy syntetyczne „a priori” jako zasady fizyki racjonalnej...* oraz *Poznanie transcendentalne a czyste i nie-czyste poznanie syntetyczne „a priori”*.

³⁵ I. Kant: *Kritik der Urtheilskraft...*, s. 184 (32), Einl. V.

³⁶ Ibidem, s. 180 (25), Einl. IV.

³⁷ J.-F. Lyotard: *Phenomenologia*. Tłum. J. Migasiński. Warszawa 2000, s. 26.

³⁸ Tran-Duc-Thao: *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris—New York 1992, s. 57.

sądzenia afirmuje on wprawdzie taką zgodność, wprowadzając zasadę celowości transcendentalnej, ale zasada ta jest zasadą regulatywną, a nie konstytutywną i dlatego nie określa przedmiotu, lecz jedynie suponuje zgodność przyrody z naszą władzą poznawczą, wobec czego jest subiektywną zasadą rozumu, nie zaś zasadą obiektywną³⁹. Zdaniem Kanta, zgodność tę musimy przyjąć, aczkolwiek nie możemy jej dowieść ani pojąć, ponieważ teleologia zwodzi nasz intelekt, wywołując nieprzewidywalne antynomie. Kant tak to ujmując: „[...] kiedy taką systematyczną jedność napotykamy wśród li tylko empirycznych praw, odczuwamy radość (a właściwie ulgę wskutek zaspokojonej potrzeby), jakby to był jakiś szczęśliwy, sprzyjający naszemu zamiarowi przypadek, chociaż zmuszeni byliśmy przyjąć istnienie takiej jedności, mimo że nie zdołaliśmy jej pojąć i udowodnić.”⁴⁰ W tej sytuacji fakt zgodności tego, co ogólne, z tym, co szczegółowe, pozostaje w Kantowskim transcendentalizmie niewytłumaczalny. Dlatego Kant nie rozwiązał problemu poznania w jego konkretnej treści⁴¹.

Nieprzypadkowo zatem fenomenolodzy postawili Kantowi zarzut, że przeczył szeroki zakres poznań syntetycznych *a priori* niższego rzędu, odnoszących się do szczegółowej typiki przedmiotów, poznań zawdzięczających swą prawdziwość syntetyczno-apriorycznym wglądom w strukturę jakości zmysłowych (zwłaszcza wizualnych i akustycznych) i związków między nimi. Przykładem takich poznań są podane przez Husserla w *Badaniach logicznych* twierdzenia na temat jakości zmysłowych, dokładniej — twierdzenia o koniecznym związku między barwą i rozciągłością, o wykluczaniu się dwóch barw w tym samym czasie na tym samym kawałku powierzchni oraz o apriorycznej zależności zachodzącej między jakością zmysłową i intensywnością⁴². Twierdzenia

³⁹ I. Kant: *Kritik der Urtheilskraft...*, s. 179—186 (24—35), Einl. IV, V.

⁴⁰ Ibidem, s. 184 (32), Einl. V. Ta jedność zachodząca w różnorodności poszczególnych zjawisk wzbudza w nas uczucie rozkoszy i leży u podstaw sądów refleksyjnych, które jednak nie są narzędziem intelektu, ponieważ nie subsumują tego, co różnorodne, pod obiektywne pojęcia intelektualne, lecz właśnie wychodzą od tego, co różnorodne (szczegółowe), co wobec intelektu pozostaje przypadkowe, poszukując niepojmowalnej przez nasz intelekt zgodności tego, co szczegółowe, z tym, co ogólne, i jako takie sądy te nie wzbogacają naszej wiedzy o przyrodzie, a zatem nie są żadnymi poznaniem. Poznanie stanowią jedynie sądy teoretyczne, które Kant określa w *Krytyce władzy sądzenia* jako sądy determinujące. W odróżnieniu bowiem od sądów refleksyjnych poszerzają one naszą wiedzę o przedmiotach możliwego doświadczenia, ponieważ polegają na zastosowaniu pojęć *a priori* (kategorii) do naszej zmysłowej naoczności za pośrednictwem schematów transcendentalnych. Zob. ibidem, s. 179—181 (24—26), Einl. IV. Kantowskie rozróżnienie między sądem refleksyjnym a sądem determinującym niezwykle wnikliwie charakteryzuje J. Beaufret: *Leçons de philosophie. T. 2: Idéalisme allemand et philosophie contemporaine*. Édition établie par Ph. Fouillaron. Paris 1998, s. 112—116.

⁴¹ Zob. Tran-Duc-Thao: *Phénoménologie et matérialisme dialectique...*, s. 56—57.

⁴² Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 234, 251, 253 (286, 309—310, 312).

te są wzorcowym przykładem poznań materialno-apriorycznych (syntetycznych *a priori*), dlatego podniesiony przeciw Kantowi zarzut zubożenia zakresu poznania syntetycznego *a priori* niektórzy fenomenolodzy — między innymi Max Scheler, Roman Ingarden czy Adolf Reinach — formułują jako zarzut ograniczenia tego zakresu do tego, co formalne, tzn. przeoczenia **wszystkich** poznań syntetycznych *a priori* odnoszących się do tego, co materialne⁴³. Zarzut ten opiera się na przekonaniu, że autor *Krytyki czystego rozumu* identyfikuje poznanie syntetyczne *a priori* z czystym poznaniem (czystym w węższym sensie), wykluczając z jego zakresu wszelkie poznania nie-czyste. Takie przekonanie uświęcone autorytetem wymienionych tu, wybitnych fenomenologów, aczkolwiek (jak się zaraz przekonamy) nie samego Husserla, okazuje się jednak wątpliwe, ponieważ to przecież Kant sformułował ideę nie-czystego poznania syntetycznego *a priori*. O ile z punktu widzenia fenomenologii można przeciw Kantowi wysunąć zarzut zubożenia przezeń zakresu poznania syntetycznego *a priori*, tzn. przeoczenia konkretnych poznań syntetycznych *a priori*, odnoszących się do szczegółowej typiki przedmiotów, o tyle zubożenie to nie oznacza w rzeczywistości ograniczenia owego poznania do sfery tego, co formalne, jako że Kant przyjmuje istnienie nie-czystych sądów syntetycznych *a priori*, które właśnie odnoszą się do materialnej zawartości rzeczy. Jeżeli zatem intencją zarzutu formalizmu przeciw Kantowi jest wytknięcie mu przeoczenia **wszystkich** poznań syntetycznych *a priori* odnoszących się do tego, co materialne, to zarzut ten w rzeczywistości okazuje się bezpodstawny.

Takiego zarzutu nie postawił jednak Kantowi sam Husserl. Husserl bowiem — jak trafnie zaznacza Iso Kern⁴⁴ — uznał Kantowskie sądy syntetyczne *a priori* za poznania materialne i dlatego nie zarzucił Kantowi, że nie przyjmował on materialnego *a priori*; zarzucił mu tylko to, że niewłaściwie określił jego zakres. W ujęciu samego Husserla zarzut formalizmu skierowany przeciwko Kantowi jest w istocie zarzutem przeoczenia przezeń **pewnych** (nie wszystkich!) poznań syntetycznych (materialnych) *a priori*, mianowicie poznań niższego rzędu, poznań szczegółowej typiki przedmiotów, i jako taki zarzut ten — z punktu widzenia fenomenologii — jest w pełni uzasadniony, ponieważ Kant faktycznie takich poznań nie przyjmował. Jak widać, istotna różnica między Kantem a Husserlem w kwestii materialności poznania syntetycznego

⁴³ Zob. M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Bern 1954, s. 68—101; R. Ingarden: *Poznanie a priori u Kanta a poznanie a priori według Husserla*. W: Idem: *U podstaw teorii poznania*. Część pierwsza. Warszawa 1971, s. 246—264; A. Reinach: *Co to jest fenomenologia?* Tłum. J. Machnac. W: *Fenomenologia*. Red. J. Machnac. Kraków 1990, s. 57.

⁴⁴ „Husserl nennt das materiale Apriori, einen Kantischen Terminus aufnehmend, auch das synthetische. Er wirft Kant nicht vor, dass er das materiale Apriori überhaupt nicht kenne, denn ein solches stellen nach ihm die Kantischen synthetischen Urteile a priori dar, sondern nur, dass er dessen Umfang und Wesen nicht richtig bestimme.” I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 58.

a priori polega na tym, że w ujęciu Kanta poznanie syntetyczne *a priori* tego, co materialne, zostaje ograniczone do najogólniejszych zasad poznania (zasad fizyki racjonalnej oraz transcendentálnych zasad dynamicznych). W rozumieniu natomiast Husserla poznanie to dotyczy **zarówno** najbardziej ogólnych struktur determinujących charakter danej dziedziny bytu i tym samym ma podstawę w kategoriach (najwyższych rodzajach danej dziedziny bytu), **jak** i szczegółowych (konkretnych) treści, pomyślanych w pojęciach empirycznych, i jest ugruntowane w mniej lub bardziej ogólnych, podpadających pod najwyższe rodzaje istotach⁴⁵. Sam Husserl, uznając Kantowskie sądy syntetyczne *a priori* za poznanie materialne, stwierdził, że w fenomenologicznym pojęciu *a priori* regionalnego, czyli syntetycznych (materialnych) poznań *a priori* obowiązujących w danej dziedzinie bytu jako jej najbardziej podstawowe twierdzenia (aksjomaty), pobrzmiewają echa Kantowskiej krytyki poznania, aczkolwiek nie uwzględnił on *expressis verbis* w swym komentarzu do Kanta idei nie-czystego poznania syntetycznego *a priori*, idei pierwotnie zawartej w *Krytyce czystego rozumu*⁴⁶. Dopiero uwzględnienie tej idei pozwoli dośłuchać się Kantowskiego echa w fenomenologicznym pojęciu **materialnego a priori**.

Nie-czyste *a priori* a materialne *a priori*

Husserl, rozszerzając aprioryczność poznania na sferę szczegółowych (empirycznych) treści, odkrył zupełnie nie znany Kantowi zakres **syntetycznych** poznań *a priori*, których najbardziej reprezentatywnym przykładem są twierdzenia o jakościach zmysłowych. Czy jednak twierdzenia te wykraczają również poza określony przez Kanta zakres poznań *a priori* w ogóle? Czy wypowiedzi na temat jakości zmysłowych Kant potraktowałby jako wypowiedzi empiryczne? Zastanówmy się nad tym, jaki status epistemiczny miałyby te wypowiedzi w filozofii Kanta.

Zacznijmy od twierdzeń o barwach, tzn. twierdzeń konstatujących konieczny związek między barwą i rozciągłością oraz wykluczanie się dwóch barw w tym samym czasie na jednym i tym samym kawałku powierzchni⁴⁷,

⁴⁵ Na temat podwójnego znaczenia pojęcia **materialnego a priori** w koncepcji Husserla zob. w czwartym rozdziale tej pracy podrozdział *Syntetyczne prawa „a priori” jako prawa materialne*.

⁴⁶ Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 37 (54—55).

⁴⁷ Zaznaczmy tu, że we współczesnej filozofii toczył się spór o status epistemiczny wypowiedzi na temat barw. Jedną stronę tego sporu stanowili fenomenolodzy, którzy wypowiedziom tym przypisali walor sądów syntetycznych *a priori*, drugą zaś — przedstawiciele szeroko rozu-

twierdzeń, na których temat sam Kant *expressis verbis* się nie wypowiedział, ale których status epistemiczny — w jego filozofii — można określić przez analogię do innych, analizowanych przezeń sądów. Herald Delius powątpiewa o tym, że w tych twierdzeniach zostaje wyrażone coś, co wykracza poza zakres poznania *a priori* określony przez myśliciela z Królewca. Swe wątpliwości formułuje on w postaci pytania: Czy rzekomo odkryte przez fenomenologów materialno-aprioryczne twierdzenia o koniecznym związku między barwą i rozciągłością oraz o wykluczaniu się dwóch barw na tym samym kawałku powierzchni nie miałyby w filozofii Kanta również charakteru apriorycznego — jako analitycznie dające się wywnioskować konsekwencje formalnych wglądów, które są wyrażone w pierwszej zasadzie czystego intelektu, nazwanej aksjomatami naoczności, zasadzie syntetycznej *a priori*, głoszącej, że wszystkie dane naoczne są wielkościami ekstensywnymi?⁴⁸ Gdyby jednak przytoczone tu wypowiedzi na temat barw można było ująć jako konsekwencje syntetycznej zasady czystego intelektu, jaką są aksjomaty naoczności, z której wynikałyby analitycznie, wówczas przysługiwałyby im również charakter sądów syntetycznych *a priori* i stanowiłyby one wyjątek od reguły, że poznanie syntetyczne *a priori* dotyczy przedmiotów doświadczenia w ogóle, nie zaś przedmiotów doświadczenia szczegółowego. Syntetyczność zasad bowiem przenosiłaby się **analitycznie** na zdania, które są z nich wyprowadzone. Takie rozstrzygnięcie jednak jest nie do przyjęcia, ponieważ aksjomaty naoczności są jedną z zasad **transcendentalnych**, tzn. zasad określających warunki wszelkich możliwych przedmiotów doświadczenia w ogóle, dokładniej — aksjomaty naoczności należą do matematycznych zasad czystego intelektu, które nie zawierają żadnej domieszki empirycznej (są czyste w węższym sensie), jako

mianej filozofii lingwistyczno-analitycznej, wywodzącej się z Koła Wiedeńskiego, którzy zakwestionowali syntetyczno-aprioryczny charakter tych wypowiedzi. Dla całej filozofii lingwistycznej reprezentatywne w tej kwestii są stanowiska Ludwiga Wittgensteina i Moritza Schlicka, którzy argumentowali, że wypowiedzi te są wyrażeniami analitycznie prawdziwymi, tzn. ich prawdziwość wynika ze znaczeń występujących w nich terminów, a w konsekwencji zawdzięczają one swą prawdziwość podstawom czysto logicznym, nie zaś jakimś rzekomym wglądom syntetyczno-apriorycznym. Zob. L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1997, s. 79 (teza 6.3751); M. Schlick: *Gibt es ein materiales Apriori?* In: Idem: *Gesammelte Aufsätze 1926—1936*. Wien 1938, s. 20—30. Szerzej na ten temat zob. H. Delius: *Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze a priori...*, s. 15—80; W. Stegmüller: *Der Begriff des synthetischen Urteils a priori und die moderne Logik*. „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 1954, Bd. 8, s. 535—563. W polskiej literaturze na ten temat pisze W. Żełaniec: *Uporczywie powracające syntetyczne a priori*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, T. 25, z. 3, s. 59—89.

⁴⁸ H. Delius: *Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze a priori...*, s. 262. Na temat zasady aksjomatów naoczności zob. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 161—166/B 202—207. Zob. również w trzecim rozdziale tej pracy podrozdział *Dowód zasady aksjomatów naoczności*.

że powstają przez zastosowanie kategorii ilości do czystych naoczności; natomiast wypowiedzi na temat związku między barwą i rozciągłością czy wykluczania się dwóch barw na tym samym kawałku powierzchni zawierają pojęcia empiryczne, tj. pojęcia szczegółowych przedmiotów, nie zaś przedmiotów w ogóle, a tego, co szczegółowe, nie można analitycznie wyprowadzić z tego, co ogólne, ponieważ nie jest ono określone wyłącznie przez to, co ogólne. W tym kontekście Konrad Cramer trafnie zauważa: „Empiryczne pojęcie jest w odróżnieniu od transcendentálnego pojęcia takim [pojęciem — P.Ł.], którego logiczna treść nie pozwala się całkowicie rekonstruować przez transcendentálną analizę pojęcia przedmiotu możliwego doświadczenia (w *modus* »w ogóle«).”⁴⁹ Z tej przyczyny sądy zawierające pojęcia empiryczne nie dają się analitycznie wyprowadzić z zasad transcendentálnych i dlatego w świetle filozofii Kanta wypowiedzi na temat barw nie można ująć jako analitycznie wywnioskowanych konsekwencji pierwszej zasady czystego intelektu, jaką są aksjomaty naoczności.

Wątpliwości co do twierdzeń o barwach jako rzekomo zupełnie nowych, odkrytych przez fenomenologów twierdzeń *a priori* są jednak o tyle zasadne, o ile twierdzenia te w istocie mieściłyby się w ustalonym przez Kanta zakresie poznań *a priori*, aczkolwiek nie w określonym przezeń zakresie poznań *syntetycznych a priori*. W Kantowskiej filozofii bowiem wypowiedzi na temat barw należałyby do klasy sądów *a priori*, ale nie syntetycznych, lecz analitycznych, i miałyby ten sam status epistemiczny, co zdanie **wszystkie ciała są rozciągle** — zdanie, które sam Kant podaje jako przykład sądu analitycznego⁵⁰ — ponieważ struktura pojęciowa oraz struktura gramatyczna tego zdania i twierdzeń o barwach są analogiczne: w funkcji podmiotu zarówno pierwszego, jak i drugich występują pojęcia empiryczne, a w funkcji orzecznika — pojęcie czyste. Wszak w rozumieniu Kanta pojęcia **ciała** i **barwy**, które zawierają te wypowiedzi, są pojęciami empirycznymi, a pojęcie **rozciągłości** — jest pojęciem matematycznym, czyli pojęciem *a priori*, ponieważ wszystkie pojęcia matematyczne jako pojęcia form zmysłowości są pojęciami czystymi. Jeżeli zaś — przypomnijmy⁵¹ — o jakimś pojęciu empirycznym orzekamy pojęcie matematyczne, to odnośny sąd jest sądem analitycznym, aczkolwiek nie-czystym. Orzecznik bowiem takich sądów jest pojęciem matematycznym, które zawiera się w empirycznym pojęciu podmiotu — orzecznik wyraża tylko

⁴⁹ „Ein empirischer Begriff ist im Unterschied zu einem transszendentalen Begriff ein solcher, dessen logischer Inhalt sich durch transszendentale Analyse des Begriffs von einem Gegenstand möglicher Erfahrung (im Modus des »überhaupt«) nicht vollständig rekonstruieren läßt.” K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transszendentalphilosophie Immanuel Kants*. Heidelberg 1985, s. 124.

⁵⁰ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 7/B 11.

⁵¹ Zob. w pierwszym rozdziale tej pracy podrozdział *Czyste i nie-czyste a analityczne i syntetyczne*. Por. K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 74.

to, co zostaje pomyślane w empirycznym pojęciu podmiotu, ponieważ sama **naoczność** empiryczna, której prawidła syntezy zawierają **pojęcia** empiryczne, stanowi połączenie wrażeń i **form naoczności**. Innymi słowy, o tym, co wyrażone w empirycznych pojęciach ogólnych, można orzekać **analitycznie** czyste własności, które wyrażają pojęcia matematyczne, ponieważ każde empiryczne pojęcie ogólne jest pojęciem **przedmiotu empirycznej naoczności**, a samo pojęcie **przedmiotu empirycznej naoczności** zawiera to, że jest on dany w **formach naoczności**, tzn. w czasie i w przestrzeni, przy czym formy te zostają **pomyślane** właśnie w pojęciach matematycznych. Dlatego w wyniku zastosowania pojęć matematycznych, czyli pojęć czystych form naszej naoczności, do pojęć empirycznych, zawierających prawidła syntezy empirycznej naoczności, otrzymujemy sądy analityczne, które są — ze względu na obecność pojęć empirycznych — sądami nie-czystymi.

O ile zatem w ujęciu Husserla przytoczone twierdzenia o barwach są sądami syntetycznymi *a priori*, o tyle Kant potraktowałby je jako nie-czyste sądy analityczne. Sprawa przedstawia się zupełnie inaczej, jeżeli chodzi o zależność między jakością zmysłową i intensywnością, ponieważ obydwaj filozofowie twierdzeniom konstatującym tę zależność nadają charakter sądów syntetycznych *a priori*, przy czym sam Kant wypowiada się *expressis verbis* na temat tej zależności. Prawo zależności między jakością zmysłową i intensywnością formuluje on bowiem w postaci drugiej zasady czystego intelektu, określonej mianem antycypacji spostrzeżenia, która głosi, że „we wszystkich zjawiskach to, co realne, a co jest przedmiotem wrażenia, ma pewną wielkość intensywną, tj. pewien stopień”⁵². Komentując stanowisko Kanta i Husserla w tej kwestii, Hans U. Hoche doszukuje się w Kantowskiej zasadzie antycypacji spostrzeżenia podobieństwa do Husserlowskiego widzenia istotnościowego. Jego zdaniem, Husserlowski ogląd istot materialnych jako ogląd materialno-aprioryczny, zależny w ostatniej instancji od wrażeń zmysłowych, tzn. zorientowany na daty hyletyczne i ich *a priori* — znajduje swój odpowiednik w filozofii Kanta właśnie w zasadzie antycypacji spostrzeżenia, jako że w antycypacjach Kant uprawia już — w sposób jeszcze metodycznie naiwny — hyletyczny ogląd istoty, aczkolwiek nie jest jeszcze tego świadom⁵³. Zastanówmy się nad słusznością tej tezy.

W tej części pracy, którą poświęciliśmy Kantowskiej zasadzie antycypacji spostrzeżenia, wykazaliśmy — odwołując się przede wszystkim do znakomitej rozprawy Anneliese Maier: *Kants Qualitätskategorien* — że z nauki Kanta o antycypacjach spostrzeżenia wynika, iż wrażenia nie są pierwotnie oddzielonymi, izolowanymi atomami, pozbawionymi odniesienia do przedmiotu, atomami, które dopiero wtórnie uzyskują przedmiotową ważność dzięki aktyw-

⁵² I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*..., B 207.

⁵³ H.U. Hoche: *Nichtempirische Erkenntnis*..., s. 114.

ności myślenia⁵⁴. Zasada antycypacji spostrzeżenia bowiem — przypomnijmy — jest prawidłem przedmiotowego stosowania kategorii jakości, a stosowanie to polega na odniesieniu tych kategorii do naoczności, która jedynie może im dostarczyć przedmiotowego znaczenia, i jako taka, zasada ta suponuje, że kategorie jakości nie stosują się ani do czystych form zmysłowości (czas i przestrzeń), ponieważ w wyniku zastosowania odnośnych kategorii (kategorii ilości) do tych form powstają aksjomaty naoczności, ani do naoczności empirycznej, ponieważ rezultatem zastosowania kategorii do tej naoczności jest doświadczenie. Kategorie te stosują się do **jakościowej naoczności**, która tym samym, w odróżnieniu od naoczności empirycznej, musi być równie czysta, jak formy zmysłowości, w przeciwieństwie zaś do tych form, stanowi ją ogół intensywno-apriorycznych momentów we wrażeniach jako takich, momentów zapewniających im odniesienie do przedmiotu. Stąd wniosek, że samo wrażenie zanim zostanie ujęte w formy czasu i przestrzeni, ma już *a priori* przedmiotową ważność. W konsekwencji nauka Kanta o wrażeniach ma charakter transcendentálny, nie zaś psychologiczny.

Husserl również nie traktuje wrażeń jako oddzielnych atomów psychicznych, które mają jedynie subiektywny charakter, lecz jako ożywione przez intencjonalne ujęcia treści przedstawiające. Zdaniem Husserla, archotypiczną formę naoczności stanowi naoczność empiryczna, dokładniej — naoczność spostrzeżenia zewnętrznego, a pojęcie **wrażenia zmysłowego** można uznać za podstawowe pojęcie fenomenologii. Hermann U. Asemissen zwraca uwagę na to, że Husserl podziela pogląd sensualizmu, iż wrażenia są elementarną treścią świadomości, przy czym wbrew sensualizmowi nie traktuje on wrażeń jako izolowanych, pozbawionych odniesienia do przedmiotu skutków bodźców zewnętrznych⁵⁵. Sama świadomość stanowi wszak — jego zdaniem — **jedność** dwóch warstw: warstwy sensualnych wrażeń (zmysłowej *hyle*) oraz warstwy intencjonalnych ujęć, pustych domniemań przedmiotowych, nadbudowujących się nad treściami zmysłowymi i nadających im sens⁵⁶. To właśnie przez intencjonalne ujęcia wrażenia uzyskują status treści przedstawiających, i to treści przedstawiających spostrzeżenia zewnętrznego. W *Badaniach logicznych* bowiem Husserl daje następującą definicję wrażenia: „Przedstawiające treści spo-

⁵⁴ Zob. w trzecim rozdziale tej pracy podrozdział *Dowód zasady antycypacji spostrzeżenia*.

⁵⁵ H.U. Asemissen: *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*. Köln 1957 (Kantstudien. Ergänzungshefte 73), s. 34—36.

⁵⁶ Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 191—196 (269—275). Jeżeli jednak przyjmiemy genetyczny punkt widzenia i zapytamy o pochodzenie samych wrażeń — jak to czyni Husserl w swych późniejszych tekstach — to nawet rozróżnienie na hyletyczne treści i intencjonalne ujęcia zanika, ponieważ wrażenia mają swe źródło w pasywnej, nieaktowej świadomości czasu. Zob. Idem: *Formale und transzendente Logik...*, s. 291—295.

strzeżenia zewnętrznego definiują pojęcie wrażeń i w zwykłym, wąskim sensie.”⁵⁷ Według Husserla, wrażenia zmysłowe są zatem tymi hyletycznymi zasobami przeżyć, które dzięki intencjonalnym ujęciom zyskują odniesienie do przedmiotowego momentu zjawiska, dokładniej — przedstawiają ten moment. Autor *Idei...* tym samym definiował zawsze wrażenia — jak zauważa Asemissen — przez funkcję, która im samym nie jest właściwa, a którą uzyskują dopiero przez intencjonalne ujęcia, i w konsekwencji nigdy nie badał on wrażeń jako wrażeń⁵⁸. To właśnie dzięki wrażeniom zmysłowym jako treściom przedstawiającym możemy sobie przedstawić przedmioty określone treściowo (rzeczowo). W tym sensie wrażenia są warunkiem możliwości zjawiania się przedmiotów doświadczenia. Dlatego wszystkie poznania odnoszące się do treściowej zawartości rzeczy zależą od wrażeń zmysłowych. Takim poznaniem jest poznanie materialno-aprioryczne, które dotyczy **związków istotnościowych** w ramach treściowej zawartości rzeczy, i z tej racji jest ono poznaniem nie-czystym, zorientowanym ostatecznie na daty hyletyczne oraz ich kontyngentne *a priori*. Wszak istoty materialne są ujmowane w ideacji właśnie na datach hyletycznych, a ogląd ejdetyczny nie może abstrahować od ich zmysłowego dania.

Zarówno Kant, jak i Husserl odrzucają zatem sensualizm dat zmysłowych. Nie uwzględniają wrażeń jako takich, lecz biorą pod uwagę wrażenia w funkcji odniesienia do przedmiotów, i to jako aprioryczny warunek możliwości przedmiotów doświadczenia. Dlatego ich nauka o wrażeniach ma charakter transcendentalny i nie można jej rozumieć w duchu psychologicznym. Wskazując — jak to czyni Hoche — na analogię między Kantowskimi antycypacjami spostrzeżenia i Husserlowskim materialnym widzeniem istoty, nie można jednak zapominać o różnicach między nimi. Wszak Husserl, mówiąc o materialnym poznaniu istotnościowym, miał na uwadze wgląd w treściową zawartość rzeczy i w zależności zachodzące w ramach tej zawartości, a konieczność *a priori* właściwa temu wglądowi oraz narzucająca się apodyktycznie naszemu myśleniu jest pierwotnie właściwością zakresu rzeczowego i ma charakter konieczności materialnej. I właśnie taka konieczność charakteryzuje — zdaniem Husserla — zależność między jakością zmysłową i intensywnością. Jakość i intensywność bowiem to treści niesamodzielne, czyli takie, które nie mogą istnieć w oderwaniu od siebie, a prawo zależności między tymi treściami

⁵⁷ E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 2), s. 79 (96). Zob. Idem: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917)*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 10. Den Haag 1966, s. 6—7. Polski przekład — J. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1989, s. 12—13.

⁵⁸ H.U. Asemissen: *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls...*, s. 24—25.

ma charakter zależności materialnej (rzeczowej), ugruntowanej w ich czystych istotach⁵⁹.

Natomiast w rozumieniu Kanta jakość w ogóle, podobnie jak czas i przestrzeń, ma ugruntowanie w podmiocie transcendentaldnym, rozumianym jako zespół **formalnych** warunków *a priori*, umożliwiających poznanie wszelkiego możliwego przedmiotu, i jako taka stanowi ona **formalną** charakterystykę treści naocznych, a zatem jest czysta od wszelkiej materii, tzn. nie zawiera żadnej domieszki empirycznej. Jakość w ogóle — przypomnijmy nasze wcześniejsze rozważania na temat zasady antycypacji spostrzeżenia — należy bowiem do **formy** wrażeń i jest przeciwstawiona konkretnym (specyficznym) jakościom zmysłowym, jak barwy czy dźwięki, które są zawsze **empirycznie** uwarunkowane, ponieważ mają odniesienie do **materii** wrażeń, a sąd syntetyczny *a priori*, w którym zostaje sformułowana zasada antycypacji spostrzeżenia, dotyczy właśnie jakości w ogóle i tym samym orzeka nie o materii, lecz formie zjawisk, a w konsekwencji sąd ten ma status formalnego sądu syntetycznego *a priori*.

Zarówno zatem w ujęciu Kanta, jak i Husserla zależność między jakością w ogóle i intensywnością odznacza się aprioryczną ogólnością oraz koniecznością i zostaje wyrażona w sędzie syntetycznym *a priori*, przy czym zdaniem Kanta, zależność ta ma charakter formalny, natomiast wedle Husserla — materialny. Różnica między nimi w tej kwestii polega również na tym, że twierdzenia o związku między **specyficznymi** jakościami zmysłowymi i intensywnością są w rozumieniu Kanta sędami *a posteriori*, podczas gdy Husserl traktuje je jako sądy syntetyczne *a priori*. Wszak w ujęciu myśliciela z Królewca sąd syntetyczny *a priori*, którym jest zasada antycypacji spostrzeżenia, dotyczy jakości w ogóle, nie zaś jej uszczegółowień, czyli konkretnych jakości, pomyślanych w pojęciach empirycznych, takich jak **barwa** czy **dźwięk**, ponieważ wszelkie takie uszczegółowienia są empirycznie uwarunkowane i nigdy nie mogą dostarczyć syntetyczno-apriorycznej ogólności oraz konieczności. Dlatego sądy konstatające związek między specyficznymi jakościami zmysłowymi i intensywnością (np. związek między barwą czy — bardziej konkretnie — czerwienią a intensywnością) nie są sędami syntetycznymi *a priori*. Nie mogą one być również uznane — jak wypowiedź na temat związku między barwą i rozciągłością — za sądy analityczne. W tej ostatniej bowiem wypowiedzi orzecznikiem jest pojęcie matematyczne, a orzekając pojęcie matematyczne o pojęciu empirycznym, otrzymujemy właśnie sądy analityczne. Natomiast w twierdzeniach o związku między specyficznymi jakościami zmysłowymi i intensywnością funkcję orzecznika pełni pojęcie **intensywności**, któremu należy przyznać status kategorii, a przez zastosowanie kategorii do pojęć

⁵⁹ Zob. E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2 (Teil 1), s. 234 (286).

empirycznych otrzymujemy sądy doświadczeniowe⁶⁰. Wszak empiryczne pojęcia ogólne zakładają kategorie jako warunek swej przedmiotowej, doświadczeniowej ważności⁶¹. Synteza empirycznej naoczności, jaką implikują pojęcia empiryczne, zakłada bowiem jako swój warunek syntezę *a priori*, realizującą się za pośrednictwem kategorii, jako że wiedza empiryczna nigdy nie może ugruntować samej siebie. Kategorie zastosowane do naoczności empirycznej konstytuują zatem doświadczenie, a sądy doświadczeniowe zakładają jako swój warunek odnośnie sądy syntetyczne *a priori*. I właśnie do klasy sądów doświadczeniowych należą — w filozofii Kanta — twierdzenia konstatające związek między specyficznymi jakościami zmysłowymi i intensywnością, przy tym twierdzenia te zakładają jako warunek swej przedmiotowej ważności sąd syntetyczny *a priori*, jakim jest zasada antycypacji spostrzeżenia.

Natomiast w fenomenologii Husserla istoty włączają się w hierarchię gatunków i rodzajów, hierarchię, w której najwyższymi rodzajami są istoty nie mające ponad sobą istot ogólniejszych, istotami gatunkowymi — ejdetyczne uszczegółowienia (*eidetische Besonderung*), mające jeszcze pod sobą bardziej szczegółowe istoty, z kolei najniższymi odmianami ejdetycznymi (*eidetische Singularität*) — te istoty, które nie mają już pod sobą jeszcze szczegółowszych, w odniesieniu do których byłyby gatunkami, tzn. istoty o najniższym stopniu ogólności⁶². Husserl wprowadza zatem pojęcie **szczegółowych odmian ejdetycznych**, pojęcie, które nie znajduje swego odpowiednika w filozofii Kanta, ponieważ myśliciel z Królewca ogranicza sądy syntetyczne *a priori* do **najbardziej ogólnych** zasad poznania. Jeżeli chodzi o interesujące nas twierdzenia o związku między specyficznymi jakościami zmysłowymi i intensywnością, to jakość zmysłowa w ogóle jest — według Husserla — najwyższym rodzajem, jakości takie, jak barwa czy dźwięk, są szczegółowymi odmianami ejdetycznymi, podpadającymi pod ten rodzaj, a określone jakości zmysłowe (np. czerwień) — najniższymi odmianami ejdetycznymi⁶³. Te mniej lub bardziej szczegółowe odmiany ejdetyczne charakteryzują się — jako istoty — aprioryczną ogólnością oraz koniecznością. Dlatego sądy konstatające zależność między specyficz-

⁶⁰ O kategorii intensywności zob. w trzecim rozdziale tej pracy podrozdział *Dowód zasady antycypacji spostrzeżenia*, a na temat sądów doświadczeniowych zob. w pierwszym rozdziale podrozdział *Czyste i nie-czyste a analityczne i syntetyczne*.

⁶¹ Zob. K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 115—117.

⁶² Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 30—31 (43—45).

⁶³ „W sferze tego, co materialnie określone, np. rzecz w ogóle, jakość zmysłowa, kształt przestrzenny, przeżycie w ogóle są najwyższymi rodzajami; stanowiące ich istotę zespoły momentów (*Wesensbestände*), należące do określonych rzeczy, do określonych jakości zmysłowych, kształtów przestrzennych, przeżyć jako takich — są ejdetycznymi i przy tym zawierającymi materialne określenia najniższymi odmianami.” Ibidem, s. 30 (45).

nyimi jakościami zmysłowymi i intensywnością są — zdaniem Husserla — sądami syntetycznymi *a priori*.

Podsumujmy nasze dotychczasowe rozważania. Nie ulega wątpliwości, że do zupełnie nowego, nie znanego Kantowi zakresu **syntetycznych** poznań *a priori*, zakresu odkrytego przez Husserla i fenomenologów, należą poznania dotyczące szczegółowych treści (szczegółowych odmian ejdetycznych), znajdujących wyraz w pojęciach empirycznych, ponieważ Kant nie przyjmował poznań syntetycznych *a priori* o takim niskim stopniu ogólności. Nie wszystkie jednak poznania tego rodzaju należą do zupełnie nie znanego Kantowi zakresu poznań *a priori*, jako że sąd na temat związku między barwą i rozciągłością byłby również w interpretacji Kanta sądem *a priori*, aczkolwiek analitycznym. Jeżeli zaś chodzi o twierdzenie o zależności między jakością w ogóle i intensywnością, które fenomenolodzy również podają jako przykład nowego poznania *a priori*, to ma ono także wedle Kanta, status sądu syntetycznego *a priori*, przy czym Kant sąd ten uznaje za formalne poznanie *a priori*, a Husserl — za materialne. Z dotychczasowych wywodów wynika zatem, że pogląd, iż fenomenolodzy odkryli zupełnie nie znany Kantowi zakres poznań *a priori*, jest jedynie częściowo prawdziwy.

Nasuwa się pytanie: Czy Husserlowska idea materialnego *a priori* znajduje swój odpowiednik w filozofii Kanta? Wbrew temu, co twierdzi Hoche — a co już wynika z naszych dotychczasowych rozważań — odpowiednika tej idei w koncepcji Kanta należy szukać nie w zasadzie antycypacji spostrzeżenia, lecz w analogiach doświadczenia. Analogie doświadczenia bowiem — przypomnijmy — należą do dynamicznych zasad czystego intelektu i jako takie nie mają całkowicie formalnego charakteru, tzn. nie są niezależne od wszelkiej materii, ponieważ zawierają domieszkę empiryczną, i to w tym znaczeniu, że odnoszą się do pewnego minimum naoczności empirycznej (nie zaś naoczności empirycznej jako takiej — jak sądy doświadczeniowe), jakie implikuje przedmiot wrażenia w ogóle, przy czym przedmiot wrażenia w ogóle jest przedmiotem wielości wrażeń (nie zaś jednego wrażenia w jego wewnętrznej różnorodności, tzn. czystej naoczności jakościowej — jak to, co realne w zjawisku, o czym traktują antycypacje spostrzeżenia), których *a priori* nie można antycypować⁶⁴. Zgodnie z tym tokiem rozumowania, analogie doświadczenia można potraktować jako system nie-czystych sądów syntetycznych *a priori* i doszukać się w nich podobieństwa do Husserlowskiego *a priori* regionalnego, tzn. najwyższych sądów syntetycznych *a priori* jako materialnych zasad (aksjomatów) obowiązujących w danej dziedzinie bytu.

Sam Husserl w *Ideach I* — jak już wspomnieliśmy — zinterpretował ogólnie Kantowskie kategorie, nie uwzględniając ich podziału na matema-

⁶⁴ Na temat analogii doświadczenia zob. w trzecim rozdziale tej pracy podrozdział *Jak są możliwe analogie doświadczenia jako nie-czyste sądy syntetyczne „a priori”?*

tyczne i dynamiczne, jako pojęcia regionalne (najwyższe rodzaje materialnej ontologii, jaką jest ontologia przyroda), a ugruntowane w nich poznania — jako poznania materialno-aprioryczne⁶⁵. W *Kryzysie nauk europejskich* twórca fenomenologii interpretację tę uściślił, doszukując się w tekstach Kanta dwojakiego sposobu funkcjonowania rozumu (w szerszym sensie): „Jednym sposobem jest systematyczne interpretowanie przez niego samego siebie i odślanianie się w swobodnym, czystym matematyzowaniu, w postępowaniu czystych nauk matematycznych. Zakłada on przy tym należącą jeszcze do zmysłowości formującą czynność »czystej naoczności«. Obiektywnym efektem działania obu władz jest czysta matematyka jako teoria. Drugim sposobem jest stałe, ukryte funkcjonowanie rozumu, który ciągle racjonalizuje daty zmysłowe i zawsze posiada je już jako zracjonalizowane. Jego obiektywnym efektem jest zmysłowo-naoczny świat przedmiotowy, będący empirycznym założeniem wszelkiego myślenia przyrodoznawczego jako myślenia świadomie normującego empirię otaczającego świata przez jawny rozum matematyczny.”⁶⁶

Pojęcie rozumu racjonalizującego daty zmysłowe można rozumieć w nawiązaniu do Kantowskiego podziału poznań syntetycznych *a priori* na czyste i nie-czyste, podziału, którego jednak Husserl w swym komentarzu do dzieł Kanta nie uwzględnił, ponieważ pojęcie to znakomicie oddaje sens Kantowskiej nauki o nie-czystych poznaniach syntetycznych *a priori*. Wszak analogie doświadczenia jako takie nie-czyste poznania przedstawiają *a priori* stosunek między treściowo różnymi spostrzeżeniami; *a priori*, tzn. w taki sposób, że zarówno pomijają empirycznie określoną materię odnośnych zjawisk, gdyż materia ta, będąc dana *a posteriori*, może być określona wyłącznie w ramach syntezy empirycznej, jak i racjonalizują ją, gdyż wszelka empiryczna synteza zakłada jako swój warunek syntezę *a priori*. Stąd konkluzja, że materialna zawartość rzeczy nie jest dana *a priori*, lecz tylko *a posteriori* i może być wprawdzie określona jedynie w sposób empiryczny, ale zgodnie z zasadami *a priori*, jakimi są analogie doświadczenia, zawierające pewne minimum naoczności empirycznej, które jest konieczne do określenia przedmiotów doświadczenia w ogóle, minimum w sensie — jak trafnie zauważa Cramer — potencjalności wystąpienia wielości empirycznych naoczności i różnic między nimi, ponieważ ich realizacja w danym wypadku jest zawsze w sposób empi-

⁶⁵ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 37 (54—55). Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 58, 140—142.

⁶⁶ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 97. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu* — E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Tłum. S. Walczewska. Toruń 1999, s. 102—103.

ryczny skonkretyzowana⁶⁷. Analogie doświadczenia jako dynamiczne zasady *a priori* **nie określają** zatem naocności empirycznej i dlatego nie są wobec niej konstytutywne, lecz jedynie regulatywne, przy czym, w przeciwieństwie do idei rozumu, są one konstytutywne wobec doświadczenia, gdyż przepisują dla wszystkich przedmiotów doświadczenia w ogóle prawa określania ich rzeczowej zawartości, prawa, bez których nie byłoby w ogóle możliwe żadne doświadczenie⁶⁸.

Samo pojęcie **zasady**, która będąc treściowym określeniem rzeczy, jest z jednej strony regulatywna wobec naocności, a z drugiej strony konstytutywna wobec doświadczenia, znajduje w koncepcji Husserla odpowiednik w pojęciu **horyzontu**, ponieważ w Husserlowskiej fenomenologii **horyzont** stanowi **określony** na mocy praw *a priori* system **potencjalnych** doświadczeń, pozostawiający zarazem **w nieokreśleniu** ich **aktualny** szczegółowo-naoczny przebieg. Husserl tym samym charakteryzuje strukturę horyzontu za pomocą pojęcia **potencjalności**. „Horyzonty — pisze autor *Medytacji kartezjańskich* — stanowią system zarysowanych z góry momentów potencjalnych.”⁶⁹ To, co aktualne, jest — zdaniem twórcy fenomenologii — osadzone w obszarze tego, co potencjalne. Innymi słowy, potencjalność to nie wyblakła postać aktualności; przeciwnie, potencjalność jest zawsze już zawarta w samym sercu aktualności, jako że domniemywanie „musi być [...] zawsze *domniemywaniem czegoś więcej niż jest aktualnie dane*”⁷⁰. Horyzont, będąc zawsze potencjalnie zawarty w doświadczeniu, a tym samym będąc wobec niego konstytutywny, ma strukturę materialno-aprioryczną. Materialną, ponieważ potencjalności cechujące horyzont „nie są żadnymi pustymi, lecz z góry nakreślonymi intencjonalnie co do treści w każdorazowym aktualnym przeżyciu samym możliwościami, możliwościami wyposażonymi nadto w charakter czegoś, co Ja może urzeczywistnić”⁷¹; aprioryczną, ponieważ procesem dookreślania naocznego przebiegu doświadczenia rządzą prawa *a priori*, jako że „każda niezupełna prezentacja [...] kryje w sobie pewne prawo idealnej możliwości jej uzupełnienia”⁷². Przebieg możliwych doświadczeń pozostaje w swym aktualnym, szczegółowo-naocznościowym charakterze nieokreślony, ale ta nieokreśloność nie jest dowolna, ponieważ rządzą nią prawa *a priori*,

⁶⁷ K. Cramer: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, s. 355.

⁶⁸ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 664/B 692.

⁶⁹ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von Prof. Dr. S. Strasser. In: *Husserliana* — Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Den Haag 1950, s. 82. Cyt. za polskim przekładem — E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajsa. Warszawa 1982, s. 65.

⁷⁰ Ibidem, s. 84 (68).

⁷¹ Ibidem, s. 81—82 (64).

⁷² E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, s. 346 (490).

które można systematycznie eksplikować w ramach odsłaniania struktury określoności samego horyzontu⁷³.

Różnica między Kantem a Husserlem w tej kwestii jest jednak bardzo istotna. W koncepcji Kanta bowiem — stosownie do ograniczenia praw syntetycznych *a priori* do najbardziej ogólnych zasad — istnieje tylko jeden **przedmiotowo ważny** horyzont obejmujący całe doświadczenie (doświadczenie w ogóle). Horyzont ten zakreślają analogie doświadczenia, które zawierają prawidła poszukiwania w wielości spostrzeżeń jedności doświadczenia⁷⁴. Natomiast w Husserlowskim pojęciu **horyzontu** — stosownie do zróżnicowania praw syntetycznych *a priori* pod względem stopnia ogólności — zostaje pomyślana wielość możliwych doświadczeń, przy czym różnymi sposobami doświadczenia rządzą różne prawa *a priori*, ponieważ samo doświadczenie — inaczej niż w ujęciu Kanta — nie ma charakteru doświadczenia w ogóle, lecz jest stypizowane wedle rodzajów i gatunków, z których każdy ma swe *a priori*⁷⁵.

⁷³ Szerzej na temat horyzontu w fenomenologii zob. P. Łaciak: *Pojęcie horyzontu w fenomenologii Edmunda Husserla*. „Sztuka i Filozofia” 2000, nr 18, s. 41–55; Idem: *Husserl a idea materialnego a priori*. „Principia” 2000, T. 27–28, s. 127–146.

⁷⁴ Zaznaczmy tu, że również Kantowskie idee rozumu jako zasady zupełności poznania można potraktować jako horyzont w szerokim tego słowa znaczeniu (zob. O. Hoffe: *Immanuel Kant*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1995, s. 166), ale nie stanowią one odpowiednika horyzontu w Husserlowskim sensie. Idee rozumu bowiem nie są konstytutywne nie tylko wobec naoczności, ale także wobec doświadczenia. Dlatego horyzont, jaki zakreślają, nie jest horyzontem przedmiotowo ważnym.

⁷⁵ Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967, s. 180–181.

Zakończenie

Zarówno Kant, jak i Husserl rozróżniają dwa zasadnicze rodzaje poznania *a priori*. W koncepcji Kanta pojęcie **poznania *a priori*** dopuszcza zróżnicowanie na poznanie czyste (w węższym sensie), tzn. niezależne zarówno od doświadczenia, jak i wrażeń zmysłowych, oraz nie-czyste, tzn. niezależne od doświadczenia, aczkolwiek zależne od wrażeń zmysłowych, przy czym przeciwieństwo czystego i nie-czystego poznania *a priori* krzyżuje się u niego z dalszym podziałem tego poznania na analityczne i syntetyczne. Husserl zaś dzieli poznanie *a priori* na formalne i materialne. Formalne poznanie *a priori* (poznanie analityczne) dotyczy logicznych form powiązania przy pełnym uzmiennianiu materiałów zmysłowych, natomiast przedmiotem materialnego (syntetycznego) poznania *a priori* są zależności w ramach treściowego, jakościowego uposażenia przedmiotów.

W części poświęconej Kantowi przedmiotem naszych analiz uczyniliśmy związek między syntetycznością poznania *a priori* i jego czystością oraz nie-czystością. Analizy te były przeprowadzane pod kątem wierności duchowi tekstów myśliciela z Królewca, nie zaś ich literze. Kant bowiem wyartykułował wprawdzie ideę nie-czystego poznania syntetycznego *a priori*, ale literalnie nie zerwał ze stereotypowym wymogiem czystości poznania, a w samej *Krytyce...* posługiwał się w sposób sprzeczny słowem **czysty**. Sprzeczność tę wytknął mu już anonimowy recenzent drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*. Tej sprzeczności nie da się wymazać z tekstów Kanta, ale ta literalna sprzeczność przy określaniu samego poznania syntetycznego *a priori* pod względem jego czystości i nie-czystości nie jest wyrazem jakiegś merytorycznej sprzeczności rozsadzającej od wewnątrz Kantowski transcendentalizm. Nie jest ona również wyrazem wewnętrznej sprzeczności w łonie samej idei nie-czystego syntetycznego *a priori*. Przeciwnie, dopiero idea nie-czystego poznania syntetycznego *a priori* stanowi realizację intencji **krytycznej** Kantowskiego trans-

cendentalizmu. Aporie **przedkrytycznej** filozofii, zarówno zorientowanej racjonalistycznie, jak i empirystycznie, wynikały bowiem z niekompatybilności dwóch wymogów, jakie powinno spełniać poznanie rzeczywistości: wymogu odniesienia do treściowej zawartości rzeczy oraz wymogu ścisłej ogólności i apodyktycznej konieczności. Te dwa wymogi spełnia dopiero nie-czyste poznanie syntetyczne *a priori*, nie-czyste w sensie: zawierające domieszkę empiryczną, a w konsekwencji aprioryczność takiego poznania nie może już oznaczać jego niezależności od wrażeń zmysłowych. Taki był wynik naszych analiz, opartych w dużej mierze na rewolucyjnej w literaturze na temat Kanta pracy Konrada Cramera o nie-czystych sądach syntetycznych *a priori*.

W części poświęconej Husserlowi wykazaliśmy, że w Husserlowskiej fenomenologii poznaniem *a priori* jest poznanie istotnościowe (eidetyczne), w którym ujmujemy związki między istotami, tj. prawa istotowe, a poznanie to dzieli się na formalne i materialne stosownie do analogicznego podziału samych istot, przy czym poznaniem *a priori* we **właściwym** sensie jest poznanie materialne, w którym są dane zależności między materialnymi istotami, jako że materialne istoty, w przeciwieństwie do istot formalnych, są określone jako istoty właściwe. Promując ideę materialnego *a priori*, Husserl tym samym rozszerza aprioryczność poznania na sferę treściowej zawartości przedmiotów, która jest nam pierwotnie dana *a posteriori*. W Husserlowskim pojęciu **materialnego poznania *a priori*** są zawarte — podobnie jak w Kantowskim pojęciu **nie-czystego poznania syntetycznego *a priori*** — dwa wymogi: wymóg odniesienia do treściowej zawartości przedmiotów oraz wymóg ogólności i konieczności. W intencjach samego Husserla idea materialnego *a priori* stanowi ripostę na wszelki formalizm teoriopoznawczy, sankcjonujący dualizm formalnego *a priori* i materialnego *a posteriori*. Dualizm ten sprzyja utrwalaniu się separacji między myśleniem a bytem, logiką a doświadczeniem, intelektem a zmysłowością. Husserl, formułując ideę materialnego *a priori*, próbuje położyć kres tej separacji. W pojęciu **materialnego *a priori*** drzemie zatem olbrzymia siła krytyczna, którą żywi się fenomenologia.

Z wywodów zawartych w tej pracy wynika, że można przeprowadzić analogię między Kantowskim rozróżnieniem czystego i nie-czystego poznania *a priori* i Husserlowskim podziałem apriorycznego poznania na poznanie formalne i materialne, przy czym analogia ta sięga o wiele dalej, niż to widzą komentatorzy Kanta i Husserla. Przeprowadzając taką analogię, należy jednak pamiętać o zasadniczej różnicy między tymi dwiema koncepcjami poznania *a priori*: w przypadku Husserla rozróżnienie formalnego i materialnego poznania *a priori* jest identyczne z rozróżnieniem analitycznego i syntetycznego poznania *a priori*, natomiast Kantowskie przeciwieństwo czystego i nie-czystego poznania *a priori* nie pokrywa się, lecz krzyżuje z różnicą między analitycznym a syntetycznym poznaniem *a priori*, wobec czego w koncepcji Kanta można

wyróżnić cztery typy poznania *a priori*: czyste analityczne, nie-czyste analityczne, czyste syntetyczne i nie-czyste syntetyczne.

W Kantowskim pojęciu **czystego** (nie zawierającego żadnej domieszki empirycznej) **poznania *a priori*** można doszukać się podobieństwa do Husserlowskiego pojęcia **formalnego *a priori***, aczkolwiek nie należy zapominać o różnicach między nimi. Wszak zarówno Kant, jak i Husserl uznają istnienie poznania *a priori* niezależnego od wszelkiej treści, poznania, które Kant nazywa właśnie czystym (w węższym sensie), a Husserl — formalnym, przy czym w ujęciu Kanta poznanie to jest albo analitycznym poznaniem objaśniającym sens czystych pojęć i nie wymagającym odniesienia do żadnej naoczności, tzn. poznaniem dotyczącym samych tylko czystych pojęć, albo poznaniem syntetycznym, i to takim, w którym czyste pojęcia odnoszą się do samych tylko czystych form naoczności, tzn. poznaniem matematycznym. Husserl natomiast poznanie niezależne od treści (materii) identyfikuje z poznaniem analitycznym, rezerwując termin **syntetyczne *a priori*** dla poznania materialnego. W samej kwestii czystości poznania *a priori* wspólny jest im pogląd, że idea **absolutnie** czystego *a priori*, czystego w sensie **wykraczającego poza zakres doświadczenia**, tzn. zupełnie odseparowanego od zmysłowości i świata, została sformułowana w ramach niehistorycznego i apodyktycznego ideału nauki, ideału wiedzy jako zamkniętego systemu praw, systemu niezmiennego i raz na zawsze ukonstytuowanego, a taki ideał przejęty z formalno-apriorycznych dyscyplin, jak matematyka czy logika, nie jest faktycznie realizowalny. Absolutnie czyste, pozbawione odniesienia do empirii *a priori* staje się bowiem abstraktem, pustą formą. W ten sposób zarówno Kant, jak i Husserl zakwestionowali absolutystyczny ideał poznania czystego w sensie wykraczającego poza zakres doświadczenia. Dlatego ani Kantowskie czyste poznanie *a priori* (czyste w węższym sensie), ani Husserlowskie formalne poznanie *a priori* nie są poznaniem wykraczającymi poza zakres doświadczenia, aczkolwiek jako poznania *a priori* są poznaniem niezależnymi od doświadczenia.

W filozofii Kanta pojęcie **czystego poznania *a priori*** nie jest tym samym równoznaczne z czystym poznaniem, które afirmowali skrajni racjoniści — w jego czasach przedstawiciele metafizyki leibnizjańsko-wolffiańskiej. Myśliciel z Królewca wykazuje bowiem możliwość czystego poznania **syntetycznego *a priori***, poznania, które nie jest poznaniem z samych tylko pojęć, a zarazem jest poznaniem nie zawierającym żadnej domieszki empirycznej, poznania niezależnego zarówno od wszelkiego doświadczenia, jak i wrażeń zmysłowych, ale nie wykraczającego poza nie. Poznanie to jest **poznaniem przedmiotowo ważnym**, ale nie jest **poznaniem rzeczywistości**. Takim poznaniem jest poznanie matematyczne, które odnosi się do samych tylko form zjawisk przy pominięciu ich istnienia. Możliwość takiego poznania otwierają tzw. matematyczne zasady czystego intelektu, które są najwyższymi czystymi sędziami syntetycznymi *a priori* i jako takie sądy również nie przedstawiają treściowej zawar-

tości rzeczy, a w konsekwencji są warunkiem koniecznym, acz niewystarczającym poznania rzeczywistości. Dopiero tzw. dynamiczne zasady czystego intelektu, a ściślej mówiąc, analogie doświadczenia, które można potraktować jako nie-czyste sądy syntetyczne *a priori*, uprawomocniają możliwość poznania rzeczywistości.

Husserl jest w tej kwestii bardziej radykalny, przyjmując, że w samym pojęciu **formalnego *a priori*** jest już zawarta możliwość jego deformalizacji, a ta deformalizacja nie oznacza zrzeczenia się w ogóle formalnego *a priori*, lecz zakwestionowanie kryteriów logicznych, przez które jest ono określone. Według Husserla bowiem, wszystkie prawdy *a priori*, zarówno materialne, jak i formalne, ostatecznie odsyłają do świata przedmiotów jednostkowych, danych w doświadczeniu zmysłowym, a w konsekwencji twórca fenomenologii stwierdza pierwszeństwo realności przed idealnością. To pierwszeństwo należy rozumieć, rzecz jasna, w sensie fenomenologicznym. Otóż z fenomenologicznego punktu widzenia świat idealny odsyła do świata realnego, ponieważ akty, w których dochodzą do prezentacji przedmioty idealne, są ufundowane w aktach prezentujących realności. Jeżeli zaś przedmioty realne są dane w spostrzeżeniach zmysłowych, to archetypiczną formą wszelkiej naoczności jest naoczność empiryczna, a zatem pojęcie **poznania wykraczającego poza zakres doświadczenia zmysłowego** jest wewnętrznie sprzeczne. Dlatego to, co formalne, ma genezę materialną, a w istotę formalnego *a priori* jest już wpisane odniesienie do dziedzin hyletycznych, toteż poznanie praw analitycznych (formalno-logicznych) nie może abstrahować od ich możliwego zmysłowego dania. Husserl tym samym objaśnia genezę formalno-logicznego *a priori*, odwołując się do tego, co przedlogiczne: świata zmysłowego doświadczenia.

Na podstawie przeprowadzonych analiz możemy stwierdzić, że Kant i Husserl nie tylko rozróżniają czyste (formalne) oraz nie-czyste (materialne) poznanie *a priori*, ale również akcentują prymat drugiego przed pierwszym. Według Kanta, **właściwym** (właściwym, tzn. apriorycznym, spełniającym kryteria ogólności i konieczności) poznaniem jest wprawdzie również czyste poznanie syntetyczne *a priori*, ponieważ jest ono poznaniem apodyktycznie pewnym i przedmiotowo ważnym, ale poznanie to nie jest poznaniem rzeczywistości. **Właściwym** zaś poznaniem **rzeczywistości** (poznaniem ontologicznym) jest jedynie nie-czyste poznanie syntetyczne *a priori* (niewłaściwym poznaniem rzeczywistości jest poznanie doświadczeniowe). Natomiast według Husserla **właściwym** (właściwym, tzn. odnoszącym się do treściowej zawartości przedmiotów) poznaniem *a priori* jest poznanie materialne (niewłaściwym jest poznanie formalne). Daleko idącą analogię między tymi dwiema koncepcjami poznania *a priori* można wykazać właśnie w kwestii materialności syntetycznego *a priori*, tzn. tam, gdzie jej dotychczas nie zauważono. W pracy staraliśmy się udowodnić, że Kantowskie nie-czyste syntetyczne *a priori* odpowiada

Husserlowskiemu **materialnemu a priori**, dokładniej — *a priori* regionalnemu, tj. jednemu z dwóch wyróżnionych przez Husserla rodzajów materialnego poznania *a priori*, temu, który obejmuje podstawowe twierdzenia istotnościowe obowiązujące w danej dziedzinie bytu, jej aksjomaty. Drugi bowiem rodzaj materialnego poznania *a priori*, który stanowią — według Husserla — twierdzenia istotnościowe o niższym stopniu ogólności, odnoszące się do szczegółowej typiki przedmiotów, należy do nie znanego Kantowi zakresu poznać syntetycznych *a priori*.

Zarówno w Kantowskim pojęciu **nie-czystego syntetycznego a priori**, jak i w Husserlowskim pojęciu **materialnego a priori** zostaje, paradoksalnie, pomyślana **zależność nieempirycznego poznania od wrażeń zmysłowych**. Dlatego wyrażenia **nie-czyste a priori** czy **materialne a priori** mogą uchodzić za *contradictio in adiecto*. Zarzut takiej sprzeczności, dyskwalifikujący z góry te pojęcia, jest jednak wyrazem zapoznania mocy krytycznej w nich drzemiącej. W pracy staraliśmy się obronić idee nie-czystego i materialnego *a priori* przed zarzutem wewnętrznej sprzeczności, wykazując, że zależność od wrażeń zmysłowych nie musi być oznaką empiryczności poznania. Z naszych rozważań wynika, że pojęcia **nie-czystego a priori** i **materialnego a priori** nie są również jakimiś mistycznymi pojęciami, w których zostaje pomyślane coś, co przekracza granice naszego myślenia¹. Są one raczej takimi pojęciami, które nie dają się pomyśleć jedynie w granicach **pewnego** myślenia: zarówno myślenia skrajnie racjonalistycznego, prowadzącego do dogmatyzmu, jak i empirystycznego, sprzyjającego relatywizmowi. W ten sposób nie-czyste poznanie syntetyczne *a priori* i materialne poznanie *a priori* zdefiniowaliśmy jako takie poznania, które jako nie-czyste czy materialne — odnoszą się do treściowej zawartości przedmiotów i są zależne od wrażeń zmysłowych, a jako *a priori* są niezależne od doświadczenia i spełniają wymóg ogólności oraz konieczności, przy czym w Husserlowskim pojęciu **materialnego a priori** drzemie o wiele większa moc krytyczna niż w Kantowskim pojęciu **nie-czystego syntetycznego a priori**. W ujęciu Kanta bowiem idea nie-czystego syntetycznego *a priori* nie znosi dyktomii intelektu i zmysłowości, jako że nasz skończony intelekt nie jest intelektem intuicyjnym, toteż nawet w wypadku nie-czystego poznania syntetycznego *a priori* nie odnosi się on bezpośrednio do wrażeń, lecz za pośrednic-

¹ Dlatego rozważania zawarte w tej pracy zdecydowanie odbiegają od zaproponowanej przez Jacques'a Derrida interpretacji materialnego *a priori*. Zdaniem Derridy bowiem, materialne *a priori* stanowi kontaminację sprzecznych momentów: tego, co empiryczne, i tego, co transcendentne, przypadkowości i konieczności, istnienia i istoty itd., kontaminację uniemożliwiającą uprzywilejowanie jednego względem drugiego — i jako takie ma ono status **nierozstrzygalnika**, tj. **niby-pojęcia**, w którym właśnie zostaje pomyślane coś, co przekracza granice naszego myślenia. Na temat Derridiańskiej interpretacji materialnego *a priori* zob. P. Łaciek: *Derrida a problem materialnego a priori*. „Sztuka i Filozofia” 2001, nr 20, s. 5—20; I d e m: *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*. Kraków 2001.

twem transcendentalnych schematów. Natomiast Husserlowskie materialne *a priori* implikuje ideę intelektu unaoczniającego (intuicyjnego), tzn. intelektu w zmysłowości. Husserl tym samym za sprawą materialnego *a priori* przyjmuje — wbrew empiryzmowi — że sama zmysłowość stanowi sferę racjonalną, nie zaprzeczając zarazem — wbrew skrajnemu racjonalizmowi — samodzielnemu charakterowi treści zmysłowych.

Nie ulega wątpliwości, że zarówno Kantowska, jak i Husserlowska teoria poznania *a priori* reprezentują pewien nurt tradycji myślenia filozoficznego, który określa się mianem transcendentalizmu. Kant i Husserl dokonali jednak fundamentalnego odkrycia, które ma kapitalne znaczenie nie tylko dla tego nurtu, ale również dla teorii wiedzy w ogóle. Odkryciem tym jest sformułowanie idei nie-czystego syntetycznego *a priori* (Kant) i materialnego *a priori* (Husserl). Filozoficzne konsekwencje tego odkrycia zostały przedstawione w tej pracy, i to zaprezentowane w sposób często odbiegający od przyjętych w literaturze na temat Kanta i Husserla standardów interpretacyjnych. Taki sposób prezentacji nie tylko ukazuje w nowym świetle stosunek między Kantem a Husserlem, ale pozwala również należycie ocenić wkład tych dwóch myślicieli do filozoficznej problematyki poznania.

Bibliografia

Przywoływane i cytowane w pracy teksty Immanuela Kanta

- De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften.* Bd. 2. Berlin 1968, s. 387—419. Cyt. za polskim przekładem: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata intelligibilnego.* Tłum. A. Banaszkiewicz. W: *I. Kant: Pisma przedkrytyczne.* Red. J. Rolewski, M. Żelazny. Toruń 1999, s. 139—185.
- Kritik der reinen Vernunft.* Hrsg. von J. Timmermann. Hamburg 1998. Cyt. za polskim przekładem: *Krytyka czystego rozumu.* Tłum. R. Ingarden. Kęty 2001.
- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften.* Bd. 4. Berlin 1968, s. 253—383. Cyt. za polskim przekładem: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka.* Tłum. B. Bornstein. Warszawa 1993.
- Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.* In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften.* Bd. 4. Berlin 1968, s. 465—565.
- Kritik der Urtheilskraft.* In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften.* Bd. 5. Berlin 1968. Cyt. za polskim przekładem: *Krytyka władzy sądzenia.* Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1986.
- Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie.* In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von*

- der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. Bd. 8. Berlin 1968, s. 157—184. Cyt. za polskim przekładem: *O użytku zasad teleologicznych w filozofii*. Tłum. D. Pakalski. W: I. Kant: *Pisma teleologiczne*. Red. J. Rolewski, M. Żelazny. Toruń 2000, s. 13—40.
- Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*. Bd. 8. Berlin 1968, s. 185—251.
- Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*. Bd. 8. Berlin 1968, s. 387—406. Cyt. za polskim przekładem: *O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*. Tłum. M. Żelazny. Toruń 1992, s. 31—46.
- Logik*. Hrsg. von G.B. Jäsche. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*. Bd. 9. Berlin 1968, s. 1—150.
- Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 20. Berlin 1942, s. 253—332.

Przywoływane i cytowane w pracy teksty Edmunda Husserla

Według wydania dzieł zbiorowych Husserla w serii *Husserliana*:

- Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von Prof. Dr. S. Strasser. In: *Husserliana — Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. 1. Den Haag 1950. Cyt. za polskim przekładem: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajs. Warszawa 1982. (Polski przekład nie obejmuje *Wykładów paryskich*).
- Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. 2. Aufl. 2. Den Haag 1958. Cyt. za polskim przekładem: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Halbband 1. Text der 1.—3. Aufl. In: *Husserliana — Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. 3/1. Den Haag 1976. Cyt. za polskim przekładem: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975.

- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von M. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. 5. Den Haag 1952.
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Mit ergänzenden Texten hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. 6. Aufl. 2. Den Haag 1962. Cyt. za polskim przekładem: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Tłum. S. Walczewska. Toruń 1999. (Polski przekład obejmuje jedynie pierwszą i drugą część Kryzysu...).
- Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*. Mit ergänzenden Texten hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. 7. Den Haag 1956.
- Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Mit ergänzenden Texten hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag 1959.
- Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917)*. Mit ergänzenden Texten hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. 10. Den Haag 1966. Polski przekład: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1989. (Polski przekład nie obejmuje tekstów uzupełniających).
- Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Mit ergänzenden Texten hrsg. von P. Janssen. In: *Husserliana — Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. 17. Den Haag 1974. Polski przekład fragmentów *Formale und transzendente Logik* w: E. Husserl: *Wybór pism*. Tłum. S. Walczewska. W: K. Święcicka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 167—178; E. Husserl: *Byt a podmiotowość transcendentna*. Tłum. B. Baran. W: *Od Husserla do Lévinasa*. Red. W. Stróżewski. Kraków 1987, s. 181—203.

Teksty cytowane według innych wydań:

- Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*. Aufl. 2. Halle 1913. Cyt. za polskim przekładem: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Tłum. J. Sidorek. Toruń 1996.
- Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil 1. Aufl. 2. Halle 1913. Cyt. za polskim przekładem: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000.
- Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Teil 2. Aufl. 2. Halle 1921. Cyt. za polskim przekładem: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 2. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000.
- Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985.

Teksty innych autorów przywoływane w pracy

- Anonymus: *Rezension der 2. Aufl. der „Kritik der reinen Vernunft“*. „Neue Leipziger Gelehrte Zeitungen” 94. Stück (11.8.1787), s. 1489—1492.
- Asemissen H.U.: *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*. Köln 1957. (Kantstudien. Ergänzungshefte 73).
- Bachelard S.: *La logique de Husserl*. Paris 1957.
- Bańka J.S.: *Jedność bytu i logosu. Kant i presokratycy*. Poznań 1998.
- Beaufret J.: *Leçons de philosophie. T. 2: Idéalisme allemand et philosophie contemporaine*. Édition établie par Ph. Fouillaron. Paris 1998.
- Becker O.: *Die Philosophie Edmund Husserls*. „Kant-Studien” 1930, Bd. 35, s. 119—150.
- Blaustein L.: *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*. „Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie” 1926, T. 4, z. 3, s. 1—95 (359—453).
- Böhme G.: *Kants Theorie der Gegenstandskonstitution*. „Kant-Studien” 1982, Jg. 73, s. 130—156.
- Böhme G.: *Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen*. „Kant-Studien” 1974, Jg. 65, s. 239—258.
- Buchdahl G.: *Zum Verhältnis von allgemeiner Metaphysik der Natur und besonderer metaphysischer Naturwissenschaft bei Kant*. In: *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“*. Kant-Tagung Marburg 1981. Hrsg. von B. Tuschling. Berlin—New York 1984, s. 97—142.
- Chudy W.: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*. Lublin 1995.
- Copleston F.: *Historia filozofii*. T. 6: *Od Wolffa do Kanta*. Tłum. J. Łoziński. Warszawa 1996.
- Cramer K.: *Kontingenz in Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. In: *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“*. Kant-Tagung Marburg 1981. Hrsg. von B. Tuschling. Berlin—New York 1984, s. 143—160.
- Cramer K.: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Heidelberg 1985.
- Czarkowski J.: *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*. Toruń 1994.
- Deleuze G.: *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*. Tłum. B. Banasiak. Gdańsk 1999.
- Delius H.: *Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze a priori*. Göttingen 1963.
- Diemer A.: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Meisenheim 1965.
- Dufrenne M.: *La notion d'a priori*. Paris 1959.
- Eley L.: *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1962.

- Fink E.: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*. Den Haag 1966, s. 79—156.
- Gadamer H.-G.: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Kraków 1993.
- Graubner H.: *Form und Wesen. Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Bonn 1972. (Kantstudien. Ergänzungshefte 104).
- Heidegger M.: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1991.
- Heidegger M.: *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*. Tłum. J. Mizera. Warszawa 2001.
- Hoche H.U.: *Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*. Meisenheim 1964.
- Höffe O.: *Immanuel Kant*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1995.
- Hoppe H.G.: *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant*. Frankfurt am Main 1969.
- Ingarden R.: *Poznanie a priori u Kanta a poznanie a priori według Husserla*. W: Idem: *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*. Warszawa 1971, s. 246—264.
- Judycki S.: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990.
- Kern I.: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964.
- Kilijanek M.: *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*. Poznań 2000.
- Leibniz G.W.: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. I. Dąmbaska. Kęty 2001.
- Leibniz G.W.: *Zasady filozofii, czyli monadologia*. Tłum. S. Cichowicz. W: G.W. Leibniz: *Główne pisma metafizyczne*. Red. J. Rolewski. Toruń 1995, s. 113—130.
- Leibniz G.W.: *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*. Tłum. S. Cichowicz. W: G.W. Leibniz: *Główne pisma metafizyczne*. Red. J. Rolewski. Toruń 1995, s. 99—108.
- Lévinas E.: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1994.
- Lowit A.: *Pourquoi Husserl n'est pas platonicien*. „Les études philosophiques” 1954, t. 9, s. 324—336.
- Liotard J.F.: *Fenomenologia*. Tłum. J. Migasiński. Warszawa 2000.
- Łaciak P.: *Derrida a problem materialnego a priori*. „Sztuka i Filozofia” 2001, nr 20, s. 5—20.
- Łaciak P.: *Husserl a idea materialnego a priori*. „Principia” 2000, T. 27—28, s. 127—146.
- Łaciak P.: *Pojęcie horyzontu w fenomenologii Edmunda Husserla*. „Sztuka i Filozofia” 2000, nr 18, s. 41—55.
- Łaciak P.: *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*. Kraków 2001.

- Maier A.: *Kants Qualitätskategorien*. Berlin 1930. (Kantstudien. Ergänzungshefte 65).
- Michalski K.: *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*. Warszawa 1988.
- Moryń M.: *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*. Poznań 1998.
- Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2000.
- Plaass P.: *Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“*. Göttingen 1965.
- Póltawski A.: *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*. Warszawa 1973.
- Prauss G.: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*. Berlin 1971.
- Reinach A.: *Co to jest fenomenologia?* Tłum. J. Machnacz. W: *Fenomenologia*. Red. J. Machnacz. Kraków 1990, s. 37–62.
- Ricoeur P.: *Kant et Husserl*. „Kant-Studien” 1954/1955, Bd. 46, s. 44–67.
- Rolewski J.: *Husserlowska kategoria a priori świata przeżywanego*. W: *Studia z filozofii niemieckiej*. T. 3: *Współczesna fenomenologia niemiecka*. Red. S. Czerniak, J. Rolewski. Toruń 1999, s. 195–224.
- Rolewski J.: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991.
- Ros A.: *Kants Begriff der synthetischen Urteile a priori*. „Kant-Studien” 1991, Jg. 82, s. 146–172.
- Rożdżeński R.: *Husserl a problem tzw. ogólnej naoczności*. „Logos i Ethos” 1998, nr 1(6), s. 13–27.
- Rożdżeński R.: *O istocie tzw. poznania apriorycznego w ujęciu E. Husserla*. „Studia Philosophiae Christianae” 1986, T. 22, z. 1, s. 91–114.
- Scheler M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Bern 1954.
- Scheler M.: *Problemy religii*. Tłum. A. Węgrzecki. Kraków 1995.
- Schlick M.: *Gibt es ein materiales Apriori?* In: Idem: *Gesammelte Aufsätze 1926–1936*. Wien 1938, s. 20–30.
- Seebohm T.: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962.
- Sidorek J.: *Słowo wstępne*. W: E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. XV–LXIV.
- Siemek M.J.: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977.
- Siemek M.J.: *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*. W: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*. Oprac. T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek. Warszawa 1975, s. 7–29.
- Stegmüller W.: *Der Begriff des synthetischen Urteils a priori und die moderne Logik*. „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 1954, Bd. 8, s. 535–563.

- Stróżewski W.: *O metodzie fenomenologii*. W: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*. Red. J. Perzanowski. Warszawa 1989, s. 78—95.
- Tran-Duc-Thao: *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris—New York 1992.
- Tugendhat E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967.
- Vaihinger H.: *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Hrsg. von R. Schmidt. Erster und zweiter Band. Stuttgart 1922. Neudruck — Aalen 1970.
- Vuillemin J.: *Physique et métaphysique kantienne*. Paris 1955.
- Wittgenstein L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1997.
- Żelaniec W.: *Uporczywie powracające syntetyczne a priori*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, T. 25, z. 3, s. 59—89.
- Żelaniec W.: „Widzenie” tzw. przedmiotów kategorialnych w „Badaniach logicznych” Edmunda Husserla. W: *Wokół „Badań logicznych”. W 100-lecie ukazania się dzieła Edmunda Husserla. Materiały posesyjne*. Red. Cz. Głombik, A.J. Noras. Katowice 2003, s. 116—155.

Indeks nazwisk

Anonymus 12—14, 47, 48, 249, 258
Arystoteles 73
Asemissen Hermann Ulrich 179—182,
241, 242, 258

Bachelard Suzanne 16, 121—123, 126
—128, 162, 168, 258

Banasiak Bogdan 233, 258

Banaszkiewicz Artur 24, 255

Bańka Jakub Sebastian 218, 258

Baran Bogdan 83, 114, 119, 257, 259

Beaufret Jean 235, 258

Becker Oskar 185, 258

Berkeley George 22, 136

Biemel Marly 134, 257

Biemel Walter 10, 118, 143, 183, 189,
211, 246, 256, 257

Blaustein Leopold 146, 147, 195, 196,
258

Boehm Rudolf 209, 221, 242, 257

Böhme Gernot 12, 92—94, 98, 258

Bornstein Benedykt 34, 65, 99, 255

Buchdahl Gerd 63, 69, 258

Chudy Wojciech 37, 41, 42, 45, 258

Ciśhowicz Stanisław 21, 37, 259

Clarke Samuel 36

Copleston Frederick 35, 36, 258

Cramer Konrad 10, 11, 13, 15, 50—53,
56, 58, 60, 61, 66, 67, 71, 75, 77, 79,
80, 101—106, 108—110, 239, 244,
246, 247, 250, 258

Crusius Christian August 22

Czarkowski Józef 196, 197, 258

Czerniak Stanisław 118, 260

Dąbska Izydora 36, 259

Deleuze Gilles 233, 258

Delius Herald 207, 231, 238, 258

Derrida Jacques 253, 259

Diemer Alwin 203, 258

Dufrenne Mikel 16, 18, 40, 135, 207,
208, 258

Duten 35

Eberhard Johann August 34

Eley Lothar 141, 258

Fichte Johann Gottlieb 11, 25, 67, 260

Fink Eugen 211—213, 259

Fouillaron Philippe 235, 258

Gadamer Hans-Georg 118, 119, 259

Gałecki Jerzy 69, 233, 255

Gierulanka Danuta 113, 114, 144, 176,
209, 228, 256

- Głombik Czesław 261
Graubner Hans 12, 27—29, 31, 32, 37, 40, 88, 89, 214—219, 259
Heidegger Martin 12, 83, 85—87, 89, 92—94, 259
Hoche Hans Ulrich 9, 16, 18, 28, 40, 55, 114, 120, 121, 126, 139—141, 174, 175, 209, 220—222, 228, 229, 231, 240, 242, 245, 259
Höffe Otfried 41, 59, 80, 248, 259
Hoppe Hans Georg 58, 64, 67, 259
Hume David 22
Husserl Edmund *passim*
Ingarden Roman 9, 24, 26, 43, 62, 83, 182, 207, 208, 215, 217, 225, 236, 247, 255, 256, 259
Janssen Paul 114, 161, 191, 209, 226, 257
Jäsche Gottlob Benjamin 28, 55, 256
Judycki Stanisław 180, 191—194, 259
Kaniowski Andrzej M. 41, 80, 248, 259
Kant Immanuel *passim*
Kartezjusz (Descartes René) 30, 35, 208
Kern Iso 16, 18, 119, 134, 135, 138, 141, 163, 167, 207, 210, 212, 220—222, 225—228, 230, 232, 236, 246, 259
Kilijanek Marek 39, 41, 259
Lambert Johann Heinrich 22
Landgrebe Ludwig 9, 123, 170, 190, 257
Leibniz Gottfried Wilhelm 21—23, 35—37, 42, 61, 92, 120, 208, 259
Lévinas Emmanuel 16, 114, 132, 136, 193, 202, 207, 257, 259
Locke John 30, 35, 136
Lowit Alexandre 190, 191, 259
Lyotard Jean-François 234, 259
Łaciak Piotr 248, 253, 259
Łoziński Jerzy 36, 258
Machnacz Jerzy 207, 236, 260
Maier Anneliese 12, 90—92, 95—100, 240, 259
Michalski Krzysztof 151, 260
Migasiński Jacek 234, 259
Mizera Janusz 12, 86, 259
Moryn Mariusz 121, 124, 260
Namowicz Tadeusz 22, 260
Noras Andrzej J. 63, 68, 260, 261
Pakalski Dariusz 14, 48, 256
Perzanowski Jerzy 168, 261
Plaass Peter 12, 65, 66, 72—79, 102—104, 260
Platon 135, 190
Półtawski Andrzej 16, 138, 149, 151, 156—158, 170, 171, 174, 260
Prauss Gerold 57, 260
Reinach Adolf 207, 236, 260
Ricoeur Paul 39, 260
Rolewski Jarosław 11, 14, 21, 24, 48, 83, 108, 118, 225, 255, 256, 259, 260
Ros Arno 9, 54, 260
Różdzeński Roman 16, 115, 149, 164, 260
Sauerland Karol 22, 260
Scheler Max 207, 213, 236, 260
Schlick Moritz 238, 260
Schmidt Raymund 11, 30, 62, 261
Schuhmann Karl 113, 114, 144, 176, 209, 228, 256
Seeböhm Thomas 16, 18, 187, 191, 230, 260
Sidorek Janusz 10, 16, 115, 116, 118, 143, 144, 146, 155, 158, 165, 168, 169, 177, 178, 183, 190, 209, 228, 229, 242, 256, 257, 260
Siemek Marek J. 11, 22, 25, 67, 260
Stegmüller Wolfgang 238, 260
Strasser Stephan 182, 247, 256
Stróżewski Władysław 114, 168, 257, 261

Świącicka Krystyna 192, 202, 257

Timmermann Jens 9, 24, 26, 62, 83,
215, 225, 255

Tran-Duc-Thao 16, 40, 124, 136, 163,
234, 235, 261

Tugendhat Ernst 16, 18, 115, 116, 118,
135, 138, 141, 143, 150, 151, 154, 156
—160, 164, 165, 168—172, 174, 175,
182—184, 186—189, 192, 193, 197,
198, 200—202, 208, 210, 211, 248, 261

Tuschling Burkhard 63, 110, 258

Vaihinger Hans 11, 12, 15, 30, 31, 34,
35, 43—46, 48, 49, 53—55, 57,
62—65, 78, 79, 261

Vuillemin Jules 105, 261

Wajs Andrzej 182, 247, 256

Walczevska Sławomira 192, 202, 246,
257

Węgrzecki Adam 213, 260

Wittgenstein Ludwig 238, 261

Wolff Christian 21—23, 35, 36

Wolniewicz Bogusław 238, 261

Żelazny Mirosław 14, 24, 48, 213, 214,
255, 256

Żelaniec Wojciech 238, 261

Piotr Łaciak

La structure et les types
de la connaissance *a priori*
dans l'acception de Kant et de Husserl

Résumé

L'objet des analyses comprises dans la présente dissertation est constitué par les deux conceptions de la connaissance *a priori*: celle d'Immanuel Kant et celle d'Edmund Husserl. La dissertation se compose de trois parties: la première présente la conception kantienne de la connaissance *a priori*, la deuxième révèle les avis de Husserl sur la connaissance *a priori*, la troisième soumet à l'analyse la relation entre Kant et Husserl sur la question de l'apriorisme de la connaissance.

La première partie de l'analyse (*La connaissance a priori pure et im-pure selon Immanuel Kant*) présente le transcendentalisme sous le point de vue de la division de la connaissance *a priori* en raison de sa pureté ou de sa im-pureté. Le point de départ pour les réflexions comprises dans cette partie de la dissertation se base sur la différenciation de deux significations du mot «pur» effectuée par Kant. Dans la première acception, celle plus étroite, le mot «pur» équivaut non seulement à «indépendant de toute expérience», mais aussi à «celui qui ne comprend aucune addition empirique». Par contre, dans la deuxième acception, celle plus large, le mot «pur» équivaut uniquement à «indépendant de toute expérience». Une telle différenciation permet la possibilité de l'existence des connaissances *a priori*, qui sont pures au sens plus large, c'est-à-dire elles sont indépendantes de toute expérience, mais elles ne sont pas pures au sens plus étroit, c'est-à-dire elles comprennent l'addition empirique (elles dépendent des impressions sensuelles). On accentue dans le travail que ces types de connaissance sont des connaissances *a priori* im-pures. En conséquence, l'opposition entre ce qui est une connaissance pure et im-pure a été orientée vers une signification plus étroite du mot «pur». Il faut souligner que cette opposition se croise, dans la conception de Kant, avec des divisions successives de la connaissance *a priori* en celle analytique et synthétique.

L'objet de la deuxième partie de la dissertation (*La connaissance a priori formelle et matérielle dans l'acception d'Edmund Husserl*) est constitué par la division de Husserl de la connaissance *a priori* en la connaissance formelle et matérielle. Cette division est expliquée en raison de la division analogique des lois eidétiques. Dans la phéno-

ménologie, la connaissance *a priori* est une connaissance eidétique, c'est-à-dire une connaissance dans laquelle nous comprenons les essences, en particulier les relations entre les essences, c'est-à-dire les lois eidétiques enracinées dans les essences. Husserl divise les essences ainsi que les lois qui y sont enracinées en celles formelles et matérielles. C'est pour cela qu'une seule connaissance *a priori* peut être une connaissance formelle ou matérielle. Dans le cadre des analyses, l'auteur a démontré que la connaissance formelle *a priori* est une connaissance analytique dont l'objet est constitué par les lois des énonciations purement logiques. Par contre, la connaissance matérielle *a priori* est une connaissance synthétique qui renvoie aux relations entre les essences concrètement définies.

Dans la troisième partie de la présente analyse (*La théorie de la connaissance a priori de Kant et de Husserl — analyse comparative*) on effectue une analyse comparative de ces deux conceptions de la connaissance *a priori*. Son but est de démontrer l'analogie entre elles par le biais négligé jusque-là, c'est-à-dire grâce à la question d'*a priori* matériel. Dans les interprétations classiques qui expliquent les relations entre Kant et Husserl on s'appuie sur l'avis que l'auteur de la *Critique de la raison pure* sanctionne le dualisme d'*a priori* formel et d'*a posteriori* matériel, en traitant l'*a priori* matériel comme *contradiction in adiecto*. C'est pour cela que, accordément à l'avis unique des commentateurs, l'*a priori* matériel est une découverte de la phénoménologie. Cependant, cette interprétation des relations entre Kant et Husserl possède l'inconvénient suivant : elle néglige le fait que c'est un penseur de Königsberg qui est un créateur de l'idée d'*a priori* im-pur synthétique et que l'*a priori* im-pur synthétique correspond à l'*a priori* matériel car c'est dans ces deux conceptions qu'apparaît la dépendance de la connaissance non-empirique des impressions sensuelles. En conséquence, dans la conception de Kant aussi bien que dans la conception de Husserl la dépendance des impressions sensuelles ne doit pas nécessairement être l'indice de la connaissance empirique. Ainsi les analyses comprises dans cette dissertation donnent le point de vue nouveau sur la relation entre les deux philosophes en ce qui concerne la question de l'apriorisme de la connaissance.

Piotr Łaciak

Die Struktur und Arten der Erkenntnis *a priori* nach Kant und Husserl

Zusammenfassung

Der Gegenstand der vorliegenden Abhandlung sind die Theorien der Erkenntnis *a priori* bei Immanuel Kant und Edmund Husserl. Die Abhandlung besteht aus drei Teilen: der erste stellt die Kantische Theorie der apriorischen Erkenntnis dar, der zweite klärt Husserls Meinungen zum Thema apriorische Erkenntnis und der dritte vergleicht die beiden Theorien.

Der erste Teil der Arbeit (*Reine und nicht-reine Erkenntnis a priori nach Immanuel Kant*) zeigt die Kantische Struktur der Erkenntnis *a priori* hinsichtlich ihrer Reinheit oder Nicht-Reinheit. Der Ausgangspunkt für diese Erwägungen bildet die Kantische Unterscheidung zwischen den zwei Bedeutungen des Wortes „rein“. Im ersten engeren Sinne bedeutet dieses Wort nicht nur das, was unabhängig von aller Erfahrung ist. Es bedeutet auch das, was überhaupt gar nichts Empirisches beigemischt ist. Im anderen weiteren Sinne bedeutet „rein“ nur „von aller Erfahrung unabhängig“. Diese Unterscheidung lässt zu, dass es solche Erkenntnisse *a priori* gibt, die im weiteren Sinne rein sind, d.h. unabhängig von aller Erfahrung sind, aber sie sind nicht rein im engeren Sinne dieses Wortes, d.h. sie enthalten welche empirische Beimischung. In der vorliegenden Abhandlung hat man die Hypothese angenommen, dass solche Erkenntnisse keine reinen apriorischen Erkenntnisse sind und folglich soll das Gegenteil der reinen und nicht-reinen apriorischen Erkenntnis auf den engeren Sinn des Wortes „rein“ gerichtet werden. Dieses Gegenteil kreuzt sich nach Kant mit weiteren Teilung der apriorischen Erkenntnis, und zwar in analytische und synthetische.

Im zweiten Teil der Arbeit (*Formale und materiale Erkenntnis a priori nach Edmund Husserl*) wird die apriorische Erkenntnis nach Husserl in die formale und materiale Erkenntnis eingeteilt. Solche Teilung wird im Zusammenhang mit analoger Teilung des eidetischen Gesetzes (Wesensgesetzes) geklärt. In der Phänomenologie ist nämlich die Erkenntnis *a priori* als eidetische Erkenntnis betrachtet, denn Erkenntnis *a priori* ist für Husserl nur möglich als Wesenserkenntnis und des näheren als Erkenntnis der in den Wesen gegründeten Wesensgesetze. Husserl unterscheidet noch zwischen den formalen und materialen Wesen und zwischen den formalen und materialen Gesetze, so dass die Erkenntnis *a priori* entweder formal oder material sein kann. In den Analysen wurde nachgewiesen, dass die formale Erkenntnis *a priori* eine analytische Erkenntnis ist,

deren Objekt die Gesetze der logischen Aussagen sind; dagegen ist die materiale Erkenntnis *a priori* eine synthetische Erkenntnis, die gegenseitige Beziehungen zwischen den sachhaltig bestimmten Wesen betrifft.

Im dritten Teil der vorliegenden Arbeit (*Die vergleichende Analyse der apriorischen Erkenntnistheorie von Kant und Husserl*) werden die zwei Auffassungen der Erkenntnistheorie einer vergleichenden Analyse unterzogen. Das Ziel der Analyse ist, die Ähnlichkeiten zwischen ihnen auf dem Gebiet bisher nicht wahrgenommenen aufzuzeigen. Die klassischen Auslegungen, die die Beziehungen zwischen Kant und Husserl erläutern, nehmen an, dass der Autor von *Kritik der reinen Vernunft* den Dualismus formales *Apriori* — materiales *Aposteriori* voraussetzt, indem er materiales *Apriori* als *contradictio in adiecto* betrachtet. Deswegen behaupten alle Kommentatoren einstimmig, dass materiales *Apriori* von der Phänomenologie entdeckt worden ist. Solche Auslegung hat aber einen Nachteil — sie übersieht nämlich, dass gerade der Denker aus Königsberg die Idee des nicht-reinen synthetischen *Apriori* geschöpft hat und das nicht-reine synthetische *Apriori* von Kant dem materialen *Apriori* von Husserl entspricht. Denn sowohl im Kantischen Begriff der „nicht-reinen synthetischen Erkenntnis *a priori*“ als auch im Husserls Begriff der „materialen Erkenntnis *a priori*“ wird eine Abhängigkeit der nicht-empirischen Erkenntnis von den Sinneseindrücken gedacht. Folglich muss die Abhängigkeit von den Sinneseindrücken so nach Kant wie nach Husserl kein Anzeichen der Empirizität der Erkenntnis sein. Deshalb zeigen die in der vorliegenden Arbeit enthaltenen Erwägungen die Stellungen von Kant und Husserl zum Problem der apriorischen Erkenntnis in einem neuen Licht.

IBU

nr inw.: BG - 318553



BG N 286/2149

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-1268-0